TANRI'NIN YERYÜZÜNDEKİ İŞARETLERİ

Annemarie Schimmel



KABALCI

ANNEMARIE SCHIMMEL

TANRI'NIN YERYÜZÜNDEKİ İŞARETLERİ

İslama Görüngübilimsel Yaklaşım



KABALCI YAYINEVİ: 229
İnceleme Dizisi: 42

İslam tarihi ve kültürüyle henüz onbeş yaşındayken tanışan Annemarie Schimmel (1922 Erfurt-2003 Bonn) 1941 Kasımında ilk doktorasını, 1945'te Memluk tarihi üzerine hazırladığı teziyle ikinci doktorasını aldı. Aynı yıl Marburg Üniversitesi'nde ünlü dinler tarihi profesörü Friedrich Heiler ile çalışmaya başladı. 1954'te Ankara Üniversitesi'nde Türkçe olarak dinler tarihi dersi okuttu. Beş yıl sonra Almanya'ya geri döndü. 1969'dan emekliliğine kadarki yirmibeş yıl boyunca Harvard Üniversitesi'nde Hint Müslüman kültürü konulu dersler verdi. Daha sonra Bonn'a geri döndü ve Almanya'da Sanskritçe alanında ilk kürsünün açıldığı Bonn Üniversitesi'nde kendisine fahri profesör unvanı verildi. 1997'de aynı üniversitede, Hint Müslüman kültürü konusunda Annemarie Schimmel Kürsüsü kuruldu. Schimmel'in asıl uzmanlık alanı İslam edebiyatı ve tasavvuftur. Schimmel'in seksenden fazla kitabı yayımlanmıştır. Deneme ve konferanslarının, bilimsel topluluklara yaptığı başkanlıkların, üniversitelerden aldığı fahri doktorlukların, ödül ve madalyalarının listesini yapmak neredeyse olanaksızdır.

Deciphering The Signs of God
A Phenomenological Approach to Islam

Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri,
İslama Görüngübilimsel Yaklaşım

Birinci Baskı: Eylül 2004

Kapak Düzeni: Serdar Bal
Yayıma Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu, Ergun Kocabıyık

KABALCI YAYINEVİ
Himaye i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 8586 Faks: (0212) 513-6305
www.kabalci.com.tr yayinevi@kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging in-Publication Data (CIP)
Schimmel, Annemarie
Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri
İslama Görüngübilimsel Yaklaşım
1. Tasavvuf 2. Gizemcilik 3. İslam 4. Ortadoğu ve Yakındoğu
ISBN 975 8240-99 4

Baskı ve cilt: Yaylacık Matbaası
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212) 567-80 03
Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi, No. 12/197 203 Topkapı İstanbul

ANNEMARIE SCHIMMEL

TANRI'NIN YERYÜZÜNDEKİ İŞARETLERİ

İslama Görüngübilimsel Yaklaşım

Çeviren: Ekrem Demirli

KABALCI YAYINEVİ

Friedrich Heiler'in anısına (1892-1967)

İçindekiler

Kısaltmalar

AM	*Aḥādīth-i Mathnawī [Ehâdis-i Mesnevi]*, Firuzanfer
ARW	*Archiw für Religionswissenschaft*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*
CIBEDO	*Christlich-islamische Begegnung Dokumentationsstelle*, Frankfurt
D	*Dīwān-i kabīr*, Rūmī [*Divan-ı Kebir*, Rūmî]
EI	*Encylopedia of Islam*, 2. basım, Leiden 1954-
ERE	*Encylopedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings, 1908-
IC	*Islamic Culture*, Haydarabad/Dekken
IRAN	*Journal of the British Institute of Persian Studies*
JA	*Journal Asiatique*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
M	*Mathnawī-yi maʿnawī*, Rūmī [*Mesnevi-i Manevi*, Rūmî], ed. Nicholson
MW	*The Moslim* (daha sonra: *Muslim*) *World*
REI	*Revue des Etudes Islamiques*
RGG	*Die Religion in Geschicte und Gegenwart*, 3. basım
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
SWJA	*Journal of the Scientific Society of South West Africa*
WI	*Die Welt des Islams*
WZKM	*Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Önsöz

Gifford Konferanslarını vermek, genel olarak "din" alanında çalışan her araştırmacı için büyük bir onur ve ayrıcalıktır. 1992 ilkbaharında, konuşma yapmam için beni Edinburg'a davet eden Gifford Konferansları Mütevelli Heyeti'ne son derece müteşekkirim; her anından zevk aldığım bir tecrübeydi. Bununla birlikte kendisinden önceki ünlü konuşmacıların adları altında ezilen konferansçı, seçilen konunun –ki bu kez İslama görüngübilimsel yaklaşımdır– hakkını tam olarak verip veremeyeceği endişesini taşımaktadır. İslam gibi, hakkında sayısız araştırma yapılmış, çoğu kez yanlış anlaşılmış ve bazen de din tarihçileri tarafından hayli ilkel bir din olarak nitelendirilmiş bir dinin farklı yönlerine ilişkin genel bir bakış sunmak büyük bir olasılıkla akıllıca bir davranış gibi gözükmüyor. Ne var ki son yıllarda İslamın bilimsel olarak incelenmesi, İslam ülkelerinde ve Müslüman nüfusun artmakta olduğu başka yerlerde yaşanan siyasal gelişmelerin teşvik ettiği insanları gittikçe daha fazla cezbetmektedir. Bu siyasal ve sosyolojik çalışmaların çoğunun İslamın "manevi" değerleriyle pek ilgilenmediğini söylemeye gerek bile yok; bunun yerine dinsel otorite sorunlarından ortaçağ İslam toplumunda çocukların konumuna, Müslümanların Batı eğitim sistemine karşı gösterdikleri tepkilerden sûfilerin değişen rolüne, din değiştirme yollarından Kuran'da biyosferin oluşumuna ve işleyişine, ve insan haklarıyla bu hakların modern dünyada uygulanmasına kadar çeşitli sorunlarla ilgilidir. Açıkçası fazlasıyla uzun ve ayrıntılı göndermelerden kaçınıp, kaynakçada yalnızca metinde ya da dipnotlarda anılmış eserleri belirtmemin nedeni literatürdeki bu sürekli artıştır. Malzemeyi böyle bir yöntemle ele aldığım için okuyucunun hoşgörüsüne sığınıyorum.

Bu konferanslar, İslamın değerleri ve dilleriyle bir ömür süren uğraşmanın ve gerek İslam ülkelerinde ve dünyanın başka yerlerinde derin ve kültürlü bilginlerden, gerekse Pakistan, Hindistan ve Türkiye'deki okuma yazma bilmeyen köylüler, özellikle de kadınlardan oluşan Müslüman dostlarla yapılan sayısız görüşmenin sonucunda ortaya çıkmıştır. İslami Araştırmalar'daki hocalarımın –yalnızca en önemli olanlar sayılacak olursa Richard Hartman, Hans Heinrich Schaeder ve Berlin'den Ernst Kühnel– verdikleri ilhamlara çok şey borçluyum; fakat en büyük katkı, bana dinler tarihi dünyasının kapısını açan F. Heiler'le yaptığım ortak çalışmalara aittir. Bu konferanslar F. Heiler'in anısına ithaf edilmiştir. Benzer biçimde Marburg, Ankara, Bonn ve Harvard'daki öğrencilerime, arkadaşlarıma ve Avrupa, Kuzey Amerika, Yakın ve Ortadoğu'da konferanslarımı sabırla dinlemiş ve İslam düşüncesi, sa-

natı ve şiirinin yeni yönleri hakkında beni uyaran herkese teşekkür etmek isterim. Kuran ayetlerinden oluşan hat çalışmalarıyla bu kitabı süsleyen Köln'den Dr. Şems Enveri-Hüseyni'ye minnettarım. Ayrıca metni daktilo eden Köln'deki "yazı meleğim" Christa Sadazoy'a, metnin dikkatli ve titiz redaksiyonu için Edinburg'dan Ivor Normand'a da şükranlarımı ifade ediyorum. Tasavvufun ilk dönemleri ve Muhammed üzerine en hassas çalışmalardan bazılarını borçlu olduğumuz İsveçli Lüteryen piskopos ve İslam araştırmacısı Tor Andrae bir defasında şöyle demişti:

> Fikir alanındaki her hareket gibi, dinsel bir inanç da, insani zaafların ve bayağılıkların dinin ideallerini tahrif edip sakatlamış olduğu bir yöntemle değil, kendi gerçek ve hakiki gayelerine göre değerlendirilme hakkına sahiptir.

İslama bu düşünceyle yaklaşmaya çalışarak, konferansların, İslamda hayatın ve düşüncelerin altında yatan yapıların bir kısmının aydınlatılmasına yardımcı olabileceğini ümit ediyorum. Kuşkusuz okuyucular ilgi ve uzmanlık alanlarına göre gerek İslami kaynaklardan, gerekse diğer dinlerden çok sayıda etki ve koşutluk ekleyebileceklerdir. Ancak kitapta böylesi benzerlikler gösterildiğinde, bu ne Julius Wellhausen'in klasik eseri *Reste Arabiscen Heidentums*'daki (1897) niyetini tekrarlamaktır ne de şu ya da bu dışsal etkinin İslamın gelişimini belirlediğini kanıtlamak veya ileri sürmektir. Hiç kimse İslamda bu tür etkilerin var olduğunu inkâr edemez; çünkü hiçbir din boşlukta gelişmez ve dinsel önderler, din kurucuları veya peygamberler ancak dinleyicilerinin –en azından belli bir dereceye kadar– alışık oldukları dili ve anlayabilecekleri imgeleri ve simgeleri kullanabilirler. Toprak, hava, yağmur ve böceklerin tohumlaması olmasaydı, hiçbir ağaç –dini, "güzel bir ağaca" benzetebiliriz pekâlâ (krş. Sure 14:24)– kuşlara ev olacak veya yakınına gelenlere gölge ve nefis meyveler sağlayacak kadar güçlü olamazdı (tıpkı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, Dakûkî'nin hikâyesinde söylediği gibi *Mesnevi*, III:2005 vd). Fakat bu etkiler mutlak değerler değildir: Her din yalnızca şu ya da bu biçimde kendi özüyle uyumlu düşünce, âdet ve eğilimleri benimser. Bunun yanı sıra her dinin zahiri ve bâtıni bir yönü olduğu için herhangi bir hüküm, dava veya hukuksal gelenek farklı insanlarca farklı biçimlerde anlaşılıp yorumlanabilir. Akla birtakım kadim sözler geliyor: Su bardağın rengini alır veya "sonsuzluğun beyaz parlaklığı," renksiz Nur yalnızca sürekli değişen renklerdeki yansımalarında görülür hale gelebilir. Amacım bu renkli yansımalara, Goethe'nin "farbiger Abglanz"ına işaret etmek veya Kuran'ın ifadelerini kullanırsak, sonsuz çeşitlilikleriyle Tek Hakikat'e dikkat çeken işaretlerin veya *ayet*'lerin bir kısmını deşifre etmeye çalışmaktır.

Giriş



Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi nefslerinde göstereceğiz.

Sure 41:53

[1]1950'lerde Ankara'da, İlahiyat Fakültesi'nde dinler tarihi okuturken, öğrencilerime Rudolf Otto'nun *mysterium tremendum* ile *mysterium fascinans* arasında yaptığı ayrımı açıklamaya çalışmıştım; çünkü Numen [İlahi] kendisini ürkütücü bir ihtişam ve büyüleyici bir güzellik içinde açığa vurur. Öğrencilerimden birisi hemen ayağa kalkmış ve gururla şöyle demişti: "Fakat Hocam! Biz Müslümanlar bu ayrımı yüzyıllardır bilmekteyiz. Allah'ın iki görünümü vardır: *celal* –ihtişam, kudret ve hiddet– ve *cemal* – güzellik, şefkat ve merhamet." O zamandan beri, İslama görüngübilimsel bir açıdan yaklaşma fikri aklımdaydı; ama çok daha önemlisi, bu alandaki birkaç temel kitapta İslamın (eğer o da söz konusu ediliyorsa) kötü bir biçimde sunulduğunu görmüş olmamdır; onsekizinci yüzyıl Alman düşünürü Reimarus'un eleştirisi dinler tarihi uzmanları için hâlâ geçerli gibi görünüyor:

> Eminim ki, Türklerin dinini şu ya da bu kusurlar yüzünden suçlayanların yalnızca küçük bir kısmı Kuran'ı okumuştur, okuyanların da pek azı sözcüklere doğru anlamı verme niyetindedir.

Tarihsel olarak geç gelmiş bir din olan İslam hâlâ pek çok din tarihçisi için "bir Hıristiyan zındıklığı"ndan başka bir şey değildir; nitekim bu düşünce Adolf von Harnack'ın dönemine kadar yüzyıllarca tekrarlanıp durmuştur; ya da İslam başka yer ve zamanlarda Hıristiyan karşıtı, insanlık dışı ve ilkel bir din olarak görülmüştür. Savaşın paramparça ettiği Ortadoğu'daki siyasal durum ve köktendinci grupların yükselişi yüzünden şimdilerde çok sık karşılaşılan fikirlerdir bunlar. Bununla birlikte sorun, doğduğu yer olan Arabistan'dan Çin'in iç kısımlarını, Endonezya ve Filipinler gibi Asya'nın büyük bölümlerini içine alarak doğuya; Türkiye ve Balkanların bir bölümünü içine alarak batıya, Kuzey Afrika'ya ve kıtanın Atlas Okyanusu kıyılarına kadar uzanan bir dinin doğru bir resminin nasıl verilebileceğidir. İslam, kara Afrika'nın çeşitli bölgelerinde de ortaya çıkmıştır ve kısmen İslam dünyasından gelen göçmenlerin artan sayısının sonucu olarak, kısmen de tasavvuf, sözde-ta-

---

[1] Bu bölümdeki konularla ilgili genel bir fikir edinmek için bkz. Charles J. Adams (1967), "The History of Religions and the Study of Islam;" Willem Bijlefeld (1972), "Islamic Studies within the Perspective of the History of Religions;" J. Jacques Waardenburg (1980), "Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht;" *a.g.y.* (1978), "Official and Popular Religion in Islam;" ve James E. W. Royster (1972), "The Study of Muhammed. A Survey of Approaches from the Perspective of the History and the Phenomenology of Religion."

savvuf veya köktendincilik gibi İslamın şu ya da bu biçimine geçişler yoluyla Avrupa ve Amerika gibi dünyanın geleneksel olarak Hıristiyan bölgelerinde de yeni müntesipler kazanan bir dindir. İslam, kutsal kitabı Arapça vahyedilmiş bir dindir; fakat bu dinin mensupları –Arapçanın dinsel alandaki belirleyici hâkimiyeti sürmekle birlikte– aralarında Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca ve Svahili dillerinin bulunduğu yüksek ve yaygın bir literatürün engin mirasının gururunu taşıyan sayısız dilde –lehçelerini saymıyoruz– dinbilimsel ve edebi eserler, ilmihaller, şiirler, dergi ve gazeteler, tarihsel incelemeler olmak üzere sayısız eser vermişler ve halen de vermeye devam etmektedirler. İslamla ilgili çalışmaların farklı alanlarındaki sayıları sürekli artan yayınları izleyebilmek bile mümkün değildir. Bu nedenle de araştırmacı, İslam hakkında yazmaya çalışırken genellikle iftiraya uğramış bu dine karşı adil davranabileceği bir yapı bulmakta ve İslamı genel dinler tarihi içine yerleştirmekte kendisini aciz ve biraz da ümitsiz hisseder.

Dikey, yani tarihsel yöntemi kullanarak İslam hakkında bir şeyler öğrenmek kesinlikle mümkündür ve bir araştırma alanı olarak İslam tarihi, Doğu ve Batı kütüphanelerinde zengin, ancak zorlukla bulunan kaynaklarla ortaya çıkan belgeler sayesinde her geçen gün daha da mükemmelleşmektedir. Şimdiye dek, Zengibar'daki bir camide gözden kaçmış bir kitabe ya da Müslüman bir şairin herhangi bir Güney Hindistan lehçesiyle yazılmış şiiri, İslam uygarlığının ilk dönemlerine ilişkin yepyeni bir bakış açısı getirebileceği gibi, belirli tarihsel gelişmelere de şaşırtıcı derecede ışık tutabilir.

Bir din olarak İslamın farklı yönlerini sınıflandırmaya çalışırken yatay kesitler de kullanılabilir. Bu noktada, Nathan Söderblom ve Friedrich Heiler tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiş olan "nebevi" ve "mistik" dinlerin geleneksel karşıtlığı kolaylıkla kendini gösterir; ancak görünüşe bakılırsa İslam bir yandan şeriatçılığın güçlü bağı, öte yandan farklı biçimleriyle gizemcilikle yoğrulmuş "nebevi" bir din paradigmasını kurmuştur. İslam, sosyolojik bir bakış açısıyla da incelenebilir ve insanın durumu, mezhepler ve toplumsal gruplar, mürit ve mürşit ilişkisi, tebliğ ya da savaş yoluyla yayılma ve evrenselleşme eğilimleri araştırılabilir. İlahi'nin farklı kavramlarına başvurarak İslama yaklaşılırsa, uzlaşmaz bir tektanrıcılık [vahdaniyyet] bulunabilir, ama yine de bu tektanrıcılık bazen İlahi'nin birliğini çok fazla vurgulayarak "panteist" [vahdet-i vücudcu] ya da tektanrıcı [muvahhit] eğilimlere dönüşür.

Ayrıca İslamın dünyaya yönelik tutumu –Budizm gibi, dünyayı dışlayıp dışlamadığı (ilk sûfiler arasında görülen bir tutumdur) veya İslamın yaygın ve ehl-i

sünnet biçimi gibi dünyaya tahakküm edip etmediği– sorulabilir. İslamın kendine özgü psikolojik özellikleri nelerdir ve Müslümanlar, Bir olan Allah'la karşılaştığında nasıl bir tepki gösterir; ağırlıklı olarak saygı mı gösterir, korku mu duyar, ümitlenip sevgi mi besler yoksa yalnızca sarsılmaz bir iman ve tevekkül mü gösterir?

Bütün bu yaklaşımlar geçerlidir ve araştırmacıya bir dini –ki burada İslam söz konusudur– bir yere kadar daha doğru anlamanın yollarını sunar. Bununla birlikte din alanında çalışmak başka araştırma alanlarına göre daha fazla zorlukla kuşatılmıştır; bu zorlukların en önemlisi de araştırmacının yargısını ertelerken araştırma nesnesiyle ilgili tutumunu kesin ve açık olarak belirtme zorunluluğudur; çünkü her şeyden önce milyonlarca insanın hayatında en kutsal alanı oluşturan bir şeyle uğraşmaktadır. Günümüzde din tarihçilerinin birçoğunun ileri sürdüğü gibi, dinle –belirli veya genel biçimleri dolayısıyla– başka herhangi bir araştırma nesnesiyle ilgilenildiği gibi ilgilenilebilinir mi? Kendi adıma İlahi'nin alanına ve birisinin yaklaşımındaki ötedünyayla ilgili duygulara saygı gösterirken ve davranışlar, düşünce sistemleri, insan tepkileri ve saf "bilimsel" araştırmanın dışında kalan bir şeye verilen yanıtlarla uğraşıldığının farkındayken, din konusunda tümüyle nesnel bir çalışma yapabilmenin mümkün olup olmadığını merak ediyorum.

Bu nedenle dinle uğraşırken mesafeli durmak zordur ve araştırmacının kişisel eğiliminin yansımaması mümkün değildir. Ben söz konusu olduğumdaysa eğilim, burada hiçbir biçimde ele alınmayan İslamın şer'i yönünden çok (aslında İslam hukukunu ve uygulamalarını kapsamlı ve karşılaştırmalı bir çalışmada yorumlamak da çok yerinde olurdu) İslamdaki mistik ve şiirsel eğilimlere yöneliktir.

Din tarihçilerinin, İslam kültürünün örneklerini kendi görüngübilimlerine dahil etmeye yeltendikleri ender durumlarda, dilsel beceri eksikliği üzücü bir biçimde ortaya çıkar ve büyük ölçüde zamanın gerisinde kalmış çevirilere bel bağlayan bu eğilim, sekr ve vecd imgelerinin bol olduğu Farsça şiirlerin eski çevirilerinin aşırı kullanımında olduğu gibi vurguda tuhaf kaymalara neden olmuştur. Bu görüngülerin kesin olarak tasavvufta bir yeri vardır; ancak İslamın genel idealleriyle ilgili olarak düşünülmeleri gerekir.

Bununla birlikte görüngübilimsel yaklaşımın, özellikle de Friedrich Heiler'in, yapısını bu kitapta kendime örnek aldığım kapsamlı çalışması *Erscheinungsfarmen und Wesen der Religion*'da (Stuttgart, 1961) geliştirdiği modelin İslamın daha iyi anlaşılması açısından son derece uygun olduğuna inanıyorum. Çünkü Friedrich Heiler, önce görüngüye, ardından her dinin en içteki kutsal merkezine, İlahi'ye, *deus absconditus*'a ulaşıncaya kadar insanın İlahi'ye verdiği yanıtların gittikçe daha derin katmanla-

rına inerek dinin özüne ulaşmaya çalışır. Heiler her fırsatta Friedrich von Hügel'in "ruh maddi şeylerle bağlantı kurduğunda uyanır" saptamasına gönderme yapmaktan hoşlanırdı. Bu, en yüce manevi tecrübenin duyusal bir nesne –bir çiçek, güzel bir koku, bir bulut ya da bir kişi– tarafından harekete geçirilebileceğini ifade eder. Müslüman düşünürler, "Biz ayetlerimizi ufuklarda ve kendi nefslerinde onlara göstereceğiz" (Sure 41:53) ayetine dayanarak, zahiri tecelliler ile Zat arasındaki ilişkiyi uzun uzun düşünmüşlerdir. Müslümanlara göre her şey bir *ayet*, yani Allah'tan gelen bir işaret olabilmiştir ve Kuran, Allah'ın ayetlerine inanmayan ya da onları yalanlayanları uyarmak için bu gerçeği defalarca tekrarlamıştır. Bütün mahlukat birer ayettir; geceyle gündüzün değişimi bir ayet olduğu gibi, koca ile karısı arasındaki sevgi de bir ayettir; mucizeler birer ayettir (krş. Sure 30:19-25); bütün bunlar her şeyin kaynağı hay olan Allah'ın varlığını kanıtlamaktadır. Bu ayetler yalnızca "ufuklarda," yani kâinâtta değildir; aynı zamanda insanların nefslerinde, yani insanın anlama ve hayran kalma yeteneğinde, aşk ve merak duygusunda, hissedilebilen, düşünülebilen ve tecrübe edilebilen her şeyde bulunur Âlem âdeta görecek gözü, işitecek kulağı olanların Allah'ın ayetlerini tanıyıp, böylece kendi müşahedeleriyle Yaradan'ın Zatına yönelebilecekleri uçsuz bucaksız bir kitaptır. Duyusal ve manevi mertebelere ayetlerin içinde ve her yerinde rastlanır ve ayetler anlaşılıp yorumlanarak ilahi hikmet ve kudret kavranılabilir; aynı zamanda Kuran'da sürekli olarak ifade edildiği gibi, Allah'ın, insan kalbini yaradılışın dışsal ve çevresel yönlerinin ötesine çekmek için karşılaştırmalara, kıssalara ve benzerliklere başvurduğu anlaşılır.

Hayatın manevi yönlerinin ancak duyusal şeyler aracılığıyla kendisini gösterebileceğini akıldan çıkarmamalıyız; ondokuzuncu yüzyılın Hintli Müslüman şairi Gâlib'in terennüm ettiği gibi rüzgâr ancak çimenlerin hareket etmesi sayesinde görülür; çölde uzaktan gördüğümüz toz bulutu içindeki atlıyı gizler; okyanusun yüzeyindeki ince köpük tabakaları ulaşılmaz derinliklere işaret eder. Bu ayetler gereklidir, çünkü insan kalbi –Tanrı bütün biçim ve imgelemlerin ötesindeyse de– İlahi'yi bir an için bile olsa görme özlemi duyar ve şu ya da bu biçimde İlahi kudrete "dokunma"yı ümit eder: Allah kelamının yazılı olduğu Kuran nüshası hürmetle öpülmez mi?

Yalnızca Kuran ayetleri değil, her şey bir ayet, bir işaret olabilir. Kuşkusuz O, daima gizli kalan *deus absconditus* değil, aynı zamanda ayetler aracılığıyla bulunabilen *deus revelatus*'tur; O, iradesini Kendi kelamı aracılığıyla açıklar, peygamberler aracılığıyla konuşur ve rehberliği insanoğlunu kurtuluşa giden doğru yola götürür. Müslümanlar, yaratılan her şeyin kendi *hal lisanıyla* Yaradan'a hamdettiğini anlamış-

lardır; çünkü bu, onların yaradılış gayesidir. Böylece bütün âlem âdeta dinsel bir ışık altında görülebilir: bu, görünürde dünyevi bile olsa her insan davranışının dinsel açıdan değerlendirilmesinin ve ilahi olarak vahyedilmiş Şeriata göre düzenlenmesinin nedenidir.

İnanç ve ibadetle ilgili görevler de dışsal önemlerinin ötesinde daha ulvi bir şeye yönelen ayetler olarak yorumlanabilmiştir: Namaz, Kutsal'a katılma halindeyken kişinin cüzi benliğini yitirmesi veya insanın nefsini, mâşuku olan, mutlak kudret sahibi Rabbin huzurunda kurban etmesidir; hac, ruhun Allah'a doğru bitmeyen yolculuğuna işaret eder; oruç, kişiye melekler gibi nur ve hamdü senayla yaşamayı öğretir; böylece her zahiri ibadet biçimi manevi tecrübenin işareti haline gelebilmiştir. Fakat yalnızca "dış kabuğu" görüp, dışsal ibadeti saygıyla yerine getirenler bile kendilerini Allah'a itaat etmiş ve böylece ahretteki mutluluğa götüren yola hazırlanmış hissedeceklerdir; çünkü Allah'a ve/ya O'nun kelamına teslim olmak *islam* sözcüğünün anlamıdır.

Aynı şekilde simgesel eylemler de İslamın belirli manevi yönlerine ışık tutabilmiştir: Dolayısıyla Sure 8:17'de belirtildiğine göre, Peygamber'in Bedir Savaşı'nda (624) düşmanların üzerine toprak ve taş atması ("Attığında sen atmadın, Allah attı ..."), Allah'a hakkıyla itaat eden bir insanın, deyim yerindeyse, Allah'ın kudretiyle hareket edebileceğini gösterir.

Önceki dinlerin İslam üzerinde iz bıraktığı kesindir; çünkü her din kendi ilgilerini ifade ediyormuş gibi görünen daha eski bir dinsel hayat katmanından eğilimler ve sistemler uyarlamıştır ve halk İslamının, üzerinde arsız çiçekleri olan rengârenk çalıları, fıkhî İslamın yalın ağacı gibi aynı kökten çıkmıştır. İslamın bu iki ana yönü –kuralcı-şer'i yönü ile halk arasındaki mistik renklere sahip yönü– arasındaki gerilim, İslam kültür tarihinin değişmez temasını oluşturur. İslamın, özellikle Hindistan ve Afrika bağlamında, çeşitli biçim ve yabancı unsurları kucaklama konusunda izlediği yol son derece ilginçtir; bununla birlikte kuralcı selefîler bu gelişmelerden hoşlanmamışlar ve bunları *kelime-i şahadet*'te ve Sure 112'de [3. ayet], yani "doğurmamış ve doğurulmamış" Tek Tanrı hakkında Kuran'ın nihai hükmünde binlerce defa tekrarlanıp ifade edilen saf vahdâniyetle çelişik saymışlardır.

Her iki yönden de İslam mukaddes kudret –yani *bereket*– anlayışını kabul eder;[2] bu sözcük sonraki sayfalarda çok sık yer alacaktır; çünkü yalnızca mübarek sayılan

[2] Joseph Chelhod (1955), "La *baraka* chez les arabes ou l'influnce bienfaisante du sacré."

bir kişi *bereket*'e sahip değildir, Kâbe'deki hacerü'l-esved de bereket yayar; Mushaf bereketle dolu olduğu gibi, ilk vahyin indiği Kadir Gecesi de (krş. Sure 97) bereketle doludur.

İslamın tümüyle farklı görüngüsünün yatay kesitini oluşturmak üzere Friedrich Heiler'in kullandığı model bana –malzemeyi derleyişi açısından hayranlık uyandırıcı da olsa– Gerardus van der Leeuw'un modelinden daha uygun ve berrak gelmiştir. Heiler'in kitabı ve yaklaşımı bazı bilginlerce acımasızca eleştirilmiştir; kitabının bir özeti, Hıristiyanlıkla ilgili bölümü gereksiz yere vurgulanmış bir halde İngilizce olarak yayımlanmış, sonuçta Heiler'in muazzam genişlikteki malzemesinden yoksun orantısız bir manzara ortaya çıkmıştır. Heiler'in modeli hakkında bir fikir vermek için bu bölümün sonunda J. J. Waardenburg'un *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973) [*Din İncelemesine Klasik Yaklaşımlar*] adlı eserinin birinci cildindeki gayet hoş özeti sunacağım.

İç içe geçmiş ortak merkezli çemberlerden oluşan şema biraz yüzeysel gözükebilir; fakat aynı şema, şaşırtıcı bir biçimde bin yıldan daha uzun bir süre önce Bağdatlı sûfi Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ölm. 907) eserinde ve bilindiği kadarıyla çağdaşı Hakîm et-Tirmizî[3] tarafından da çizilmiştir. Nûrî, Kuran ayetlerine dayanarak, Heiler'in şemasındaki gibi kutsalla dışsal karşılaşmadan dinin en içteki özüne uzanan, böylece Allah'tan başka ilah olmadığını gösteren dairesel bir biçim oluşturmuştur. Nûrî'nin iç içe geçmiş dört çemberinde şunlar yazılıdır:

Sadr, göğüs, *islam* [*teslim olmak*] ile ilgilidir (Sure 39:22); bu, bizim modelimizde dinlerin kurumsal ve dışsal unsurudur.

Sonraki çember, *iman*'ın mekânı olarak *kalp*'ten söz eder (Sure 49:7): Kalp, gerçek imanın, yani bir dinsel biçimin yalnızca dışsal yönüyle kabulünün içselleştirildiği organdır; bu nedenle de dinsel hayatın manevi yönlerinin organıdır.

Fuâd, yani deruni kalp *marifet*'in, yani sezgisel, irfani bilginin yeridir (Sure 53:11); bunun anlamı, burada ilahi, "bizim katımızdan olan (aracısız) bilgi"nin (Sure 18:65) gerçekleşeceğidir.

Sonunda *lübb*'e (Sure 3:190), yani ezelden ebede kadar hiçbir eşi olmaksızın var olmuş ve var olacak olan, yalnızca insanoğluna kendisini gösterdiğinde görülüp kavranılabilen yegâne Bir'in tecrübe edilme mekânı olan kalbin en derin özüne, *tev-*

---

3 Paul Nwyia (1970), *Exégèse coranique et langage mystique*, s. 326 vd; ayrıca krş. al Ḥakīm at-Tirmidhī [Hakîm et-Tirmizî] (1958), *Al-farq bayna'ṣ ṣadr wa'l-qalb* ... [*el Fark beyne's-sadr ve'l-kalb* ...], ed. N. Heer.

hit'e ulaşılır.

Bütün bu zahiri tecelliler, vahiylerin farklı biçimleri birer ayettir. Allah'a ilişkin sözler, Mevlânâ Celâleddîn-i Rümî'nin hoş ifadesiyle "göksel elma ağaçlarının kokusuna" benzer (*M* VI:84). Dışsal unsurlar kalbin sırlarını kuşatmak için *sadr* kadar gereklidir, fakat İlahi Zat daima gizli kalır; insan ancak Allah'ın lütfundan nasiplenebilir ve ayetleri aracılığıyla O'na giden yolu bulmaya çalışabilir.

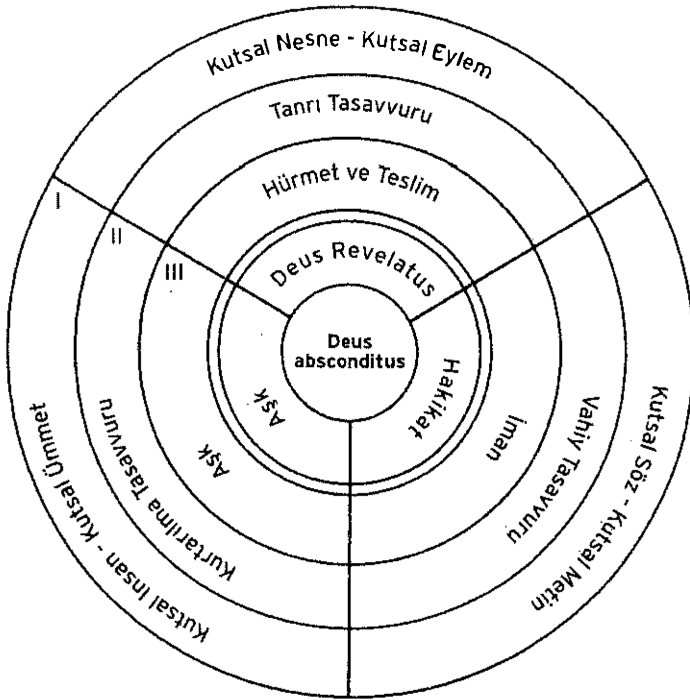
Ebu'l-Hüseyin en-Nürî'nin dinsel tecrübenin dört çemberi ile Friedrich Heiler'in dairesel şeması arasındaki benzerlik, sanki bana ortada, en azından benim girişimimi belirli bir dereceye kadar doğrulayacak bir yol olduğunu gösteriyor; nitekim ilk süfiler şu beyti aktarmaktan zevk alırlardı:

Ve fî külli şey'in lahu şâhidun
Yadullu 'alâ ennehu vâhidun

Her şeyde bir ayet var O'na şahit
Delâlet ederler ki, O'dur vahid.

Bir taştan dogmatik bir ilkeye kadar her şey *Quaere super nos*, "Bizden ötesini araştır" diye feryat eder. Ayetlerin çokluğu, aşkın, ama "şah damarından daha yakın" (Sure 50:16) olan ebedi ve ezeli Bir'i gizlemek için gereklidir; ayetlerin çokluğu ile İlahi'nin Birliği birbiriyle çelişmez. Ayetler, mümin kişinin sonunda suretleri geride bırakacağı Allah'ın huzuruna giden yolu gösterirler.

Çünkü "O'nun Yüzü dışında her şey helak olacaktır" (Sure 28:88).



I. *En dıştaki tecelliler âlemi* üç bölümden oluşmaktadır:

1) kutsal *nesne*, ibadetin yapıldığı kutsal *mekân*; en önemli ibadetlerin icra edildiği kutsal *zaman*; kutsal nesnelerin, mekânların, zamanların, sözcüklerin ve insanların sayıldığı kutsal *sayı*; kutsal *eylem* (ibadet).

2) kutsal *söz*: (1) konuşulan söz: a- Tanrı'nın kelamı, sihirli söz, Tanrı'nın adı, kehanet, mit, efsane, ilham, müjde, öğreti; b- Tanrı'ya söylenen söz, şevkle yapılan dua, tövbe, hamd, şükür, niyaz, teslimiyet; c- kutsal sükût; (2) yazılı kelam: kutsal metin.

3) kutsal *insan* ve kutsal *ümmet*: Bütün bunlar fiziksel olarak ayırt edilebilir, görülebilir, işitilebilir ve dokunulabilir niteliktedir. Din yalnızca latif bir maneviyat değildir, aynı zamanda İlahi'yle bağlantı kurmaktır.

II. İkinci halka, *dinsel imgelem âlemidir*; Tanrı'nın görünmez varlığı ve görülür işleriyle ilgili düşünceler, imgeler ve görüşler:

1) Tanrı tasavvuru (teoloji),

2) Yaratma tasavvuru (kozmoloji ve antropoloji: ilk koşulları ve ilk günahı içerir),

3) Vahiy tasavvuru: ilahi iradenin ifade edilmiş sözde, tarihte, ruhta (Hıristolo-

ji) ortaya çıkması,

4) Kurtarılma tasavvuru: (1) kurtarıcı, (2) kurtarma nesnesi (3) kurtuluşa giden yol (soteriyoloji),

5) Gelecekte veya ötedünyada gerçekleşecek mutluluk (eskatoloji).

III. Üçüncüsü, *dinsel tecrübe âlemi*, yani ussal veya hayali Tanrı imgelerine karşı ruhun derinliklerinde olup bitenler; kişi ile kutsal nesneler ve kutsal eylemler arasındaki karşılaştırmalarda bir kenara bırakılan dinsel değerler; 1) hürmet (Tanrı'nın kendisine, kutsallığına), 2) korku, 3) kendini açan, faaliyette bulunan, yöneten, seven ve yardım eden Tanrı'ya tam iman ve tevekkül, 4) ümit, 5) sevgi, Tanrı'ya ulaşma şevki, ona teslim olma, Tanrı'nın sevgisine karşılık verme. Bu değerlerin yanı başında huzur, neşe ve paylaşma isteği bulunmaktadır. Bunun ardından, olağanüstü dinsel tecrübeler bulunmaktadır: ilham, ani ihtida, ilahi çağrı ve aydınlanma, müşahede ve işitme, vecd, feraset ve otomatik yazma ve konuşma, yabancı dillerde konuşma, vücutta stigmata[#] belirmesi gibi fiziksel güçlerin çeşitli uzantıları.

IV. *Dinin nesnel âlemi*, yani çemberlerin merkezi İlahi Hakikattir. İlahi hakikat, bütün dışsal tecelliler, deruni mefhumlar ve ruhun tecrübeleri aracılığıyla iki biçimde anlaşılır:

1) *Deus revelatus*, yüzü insana dönük, mutlak kutsiyet, hakikat, adalet, sevgi, ihsan ve hidayet, selamet sahibi "Sen" ve Teslis'in mevcudiyeti olarak tecrübe edilen zatî Tanrı,

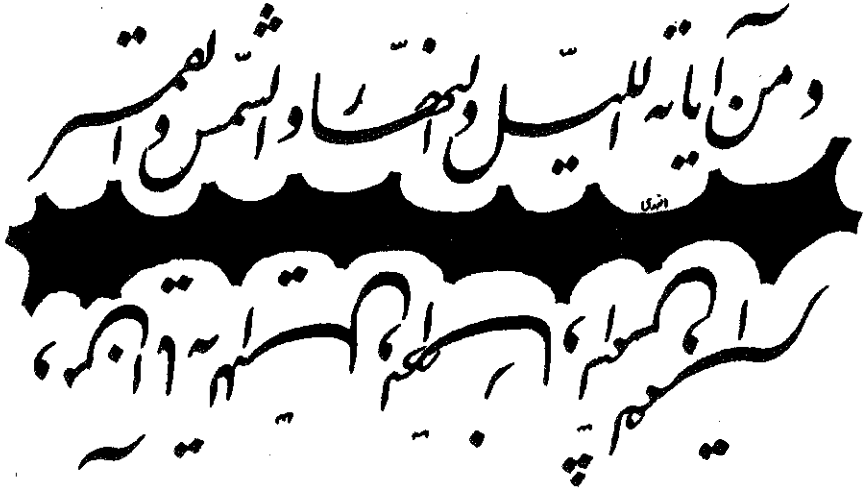
2) *Deus ipse* ya da *absconditus*, mutlak birlik, "O" şeklinde tecrübe edilen Tanrı.

Farklı halkalar arasında karşılıklı ilişki mevcuttur: dışavurumun, düşüncelerin ve duyguların fiziksel biçimleri sonuç olarak ilahi hakikate karşılık gelir. Hakikat dışavurumun, düşüncelerin ve tecrübelerin insani biçimleri içinde bütünüyle ifade edilemezse de burada *analogia entis*, yani ilahiye belirli bir karşılık gelme söz konusudur: yaratılmış varlık [mahluk], yaratılmamış ilahi varlığa [Hâlik] karşılık gelmektedir.

Stigmata: İsa'nın haça gerilmesi sırasında vücudunun çeşitli yerlerine çakılan çivilerin neden olduğu yaralar; bu yaraların bazı azizlerin vücudunda aynen belirdiğine inanılmıştır –yn.

I

Doğa ve Kültürün Kutsal Görünümleri



Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun ayetlerindendir.

Sure 41:37

Cansız Doğa[1]

En eski zamanlardan beri insanlar her gün çevrelerinde gözledikleri doğa olaylarından etkilenmişler ve çoğunlukla da ürkmüşlerdir. Hiç değişmezmiş gibi gözüken ve kolaylıkla kudretin işaretleri olarak görülebilen, daha sonraki dönemlerde ezeli ve ebedi gücü temsil eden taşlara baktıklarında kuşkusuz korku duymuşlardı. Eski Sami dinlerinde özellikle olağandışı biçimleri olan taşlar güç, yani *mana*'yla dolu kabul edilmişlerdir ve taşlarla büyü yapma –Eski Ahit'te Yakub ve Beytel taşıyla ilgili hikâyede anlatıldığı gibi– çağlar boyu süregelmiştir.

Türkler, taşlardan ve gizemli güçlerinden aynı ölçüde etkilenmişlerdir: *Taş bebekler* –yavaşça bebeğe dönüşen taşlar– hakkındaki hikâyeler Türkiye'de yaygındır. Taşlar (özellikle yeşim taşı), yağmur duası yapılırken kullanılır; küçük *niyet taşları* bir insanın *niyet*'inin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini belirlemeye yarar: *Niyet taşı*, mezar taşı gibi dik bir yüzeye yapıştığında *niyet* gerçekleşecek demektir.[2]

Eski Sami taş tapımının merkezi olan Suriye ve Filistin, kimi zaman velilerin dinlenme mekânları olarak kabul edilen garip biçimli taşlarla hâlâ övünür. Suriye'de yuvarlak taşların, üzerinde yuvarlanan kişiye "güçleri"nin bir kısmını verdiğine inanılır. Gerçek bir türbeye dönüştürülmeden önce, velinin mezarının yapımında kullanılacak taşları küçük bir tepe şeklinde yığmak, Yakındoğu'da ya da Hint-Pakistan bölgelerinde yaygın bir uygulama olarak görülmektedir.[3]

Mitoloji, kozmosun temelini oluşturan bir taştan söz eder; bu yeşil taş yerin derinliklerine uzanır ve kâinatı boydan boya kateden ve yeryüzündeki merkezi Kâbe olan dikey eksenin temelidir. Kâbe'nin güneydoğu köşesindeki –bir meteorit olan– kara taş [*hacerü'l-esved*], müminlerin tavafa başladıkları ve hac sırasında öpmeye çalıştıkları bir taştır; nitekim tasavvufi bir hadiste şöyle buyrulur: "Kara Taş, Al-

---

1 İlginç bir yaklaşım için bkz. H. A. R. Gibb (1962), "The Structure of Religious Thought in Islam," özellikle bölüm I, "The Animistic Substrate." Ayrıca bkz. William F. Albright (1955), "Islam and the Religions of the Ancient Orient;" M. Ghallab (1929), *Les survivances de l'Egypte antique dans le folklore égyptien moderne*.

2 Hikmet Tanyu (1979), *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*.

3 Kriss ve Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Islam*'da (1960) sayısız örnek vardır.

lah'ın sağ elidir."[4] Menkıbelere göre bu taş ezelidir ve başlangıçta beyazken, yıllar boyunca kendisine dokunan günahkâr insanların ellerinden dolayı siyahlaşmıştır.

Bununla birlikte dindar şairlerce harika ve hayali imgelerle tasvir edilen bu kara taş, İslam dünyasındaki yegâne önemli taş veya kaya değildir. Kudüs'teki Kubbetü's-Sahra son derece kutsal sayılır; çünkü rivayete göre Muhammed'den önceki bütün peygamberler burada bulunmuşlardır ve İslam Peygamber'i miraç yolculuğunun başında namaz kılmak için onlarla tam bu noktada buluşmuştur. Şu anki Kubbe'nin altındaki taş Muhammed'in ayak iziyle kutsanmıştır ve bazı rivayetler, bu taşın hiçbir şeye dayanmaksızın havada asılı durduğunu bile iddia eder. Başmelek İsrafil kıyameti ilan etmek üzere bu taşın üzerinden süru üfleyecektir. İki kutsal mekân (Mekke ve Kudüs) arasında –tarihsel olmanın ötesinde– taşlarla gerçekleşen manevi ilişki, Kâbe'nin Kubbetü's-Sahra'ya gelin olarak geldiğini söyleyen şiirsel imgeden bellidir.[5]

Peygamber'in ayak izi, *kadem-i resul* yalnızca Kudüs'te görülmez. Bu gibi taşlar çeşitli ülkelerde bulunur, özellikle Hindistan'dakiler çoğunlukla dindar hacılarca ülkeye getirilmiştir; hatta imparator Ekber Şah bile İslami geleneklerin katı bir eleştiricisi olmasına karşın, karısı Salime ve halası Gülbeden'in hac sırasında edindikleri böyle bir taşı beraberlerinde getirmelerini hoş karşılamıştır.[6] Genellikle heybetli binalar, müminlerin *bereket*'inden nasiplenmek için dokundukları ve sonra da ellerini bedenleri üzerinde gezdirdikleri böyle taşlar üzerine inşa edilmiştir. 1300'ler gibi erken bir dönemde, reformcu İbn Teymiye (ölm. 1328), tek Allah inancına uymayan, tam bir batıl inanç olarak gördüğü, Şam'da Peygamber'in ayak izinin olduğu bir taşa dokunma âdetiyle mücadele etmiştir.[7]

Şiî Müslümanlar, Ali'nin ayak izinin bulunduğu taşları iyi bilirler. Bu tapının bir merkezi, Haydarabad/Dekken civarındaki sarp bir kayanın tepesindeki Mevlalî (Mevlâ Ali) mabetidir; buradaki olağanüstü büyük "ayak izi" insanı hayrete düşürebilir.

---

4 Yaḥyā Bakharzī [Yahya Beharzî] (1966), *Awrād al-aḥbāb* [*Evrâdü'l Ahbâb*] c. 2, s. 249'da bu hadisten söz eder. Beharzî hakkında ayrıca bkz. F. Meier (1957), "Ein Knigge für Sufis."

5 Bir halk inancına göre hacerü'l-esved, Hesap Günü'nde, kendisini öpen herkes için şahitlik edecektir. Bkz. H. Lazarus Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam* (1981), "Hac" bölümü.

6 Abdul Qādir Badaoni [Abdülkadir Bedeuni] (1864-9), *Muntakhab at tawārīkh* [*Muntehabü't tevârîh*], c. 2, s. 310; İngilizce çevirisi (1972), c. 2, s. 32.

7 Bkz. Muhammad Umar Memon (1976), *Ibn Taimiyya and Popular Religion*.

Taşların önemi, terimin simgesel kullanımlarında kendini gösterir: Mevlânâ, âşığı, Mâşuk'un sözlerini yansıtıp yankılayan mermer bir taşa benzetir (*D* I:17.867), fakat daha da önemlisi, İbnü'l-Arabî'nin, Peygamber'in âdeta İlahi mesajın kazındığı *hacer baht*, "saf taş" olduğu fikridir; bu düşünce yüzyıllar boyu süregelmiştir ve Delhili Şah Veliyullah'ın (ölm. 1762) ilahiyatla ilgili eserlerinde önemle vurgulanır.[8]

Taşlar, inkârcıların "taşlanması"yla ilgili sayısız ayette olduğu gibi (Sure 105:4 vd), İlahi Gazabı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda hacda, Mina yakınındaki bir yerde üç kez yedi taş atarak "Şeytan taşlanır" ve Şeytan'dan daima *recim*, "taşlanmış," yani lanetlenmiş diye söz edilir.

Sayısız âdet taşlarla ilişkilidir: Örneğin İranlı Hâksâr dervişleri arasında hayli büyük bir taşı –açlığın bastırıldığını gösteren *seng-i kanaat*, "kanaat taşı"– midenin üzerine bağlamak âdettir; çünkü Peygamber de açlığını böyle yenmişti.[9] Bazıları *bereket*'le dolu kabul edilen değerli taşlara özel bir rol yükler. İlk Müslüman âlimler mineraloji hakkında geniş bilgi sahibiydiler ve miras aldıkları Grek mineraloji eserlerini kendi gözlemleriyle geliştirmişlerdir. Bu nedenle değerli ve yarı-değerli taşlar folklorda ve edebiyatta önemli bir rol oynar.

Peygamber'in *akik* taşı kullanmayı tavsiye ettiği rivayet edilir.[10] *Akik*, Yemen'de bol bulunan bir taştı ve bu nedenle Peygamber'in hissettiği "Rahman'ın nefesi"nin (*AM* no. 195) geldiği yer olan Yemen'in bütün mistik simgeselliğiyle ilişkili olmuştur. Müslümanlar hâlâ üzerinde duaların ya da Allah'ın İsimlerinin (Şiîler arasında çoğunlukla Penç-ten'in [Beşler = Âl-i abâ = Muhammed, Ali, Fatma, Hasan, Hüseyin]) yazılı olduğu *akik* yüzük veya madalyonlar takmaktan hoşlanırlar ve sonraki dönem Fars ve Urdu şairleri, kendilerini İlahi Mâşuk'un isminden başka hiçbir şey içermeyen akik yüzük taşına benzetmişlerdir. Fakat bu gibi taşları takmaktan hoşlananlar genelde yalnızca müminler değildi; oniki uçlu (Şia'nın Oniki İmam'ını simgeler) bir akik taşı (Hacı Bektaş Taşı) Bektaşi dervişler tarafından takılırdı.

Eski dönemlerden beri yakutun hastalığı önleyebileceğine inanılmıştır –gerçekten de toz haline getirilmiş yakut, tıp geleneğinde *müferrih*, "ferahlatıcı," bir tür sa-

---

8 H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, s. 216 vd; ayrıca bkz. J. M. S. Baljon (1986), *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh*, s. 34 ve dizindeki *ḥajar baht* [*hacer baht*] maddesi.

9 R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, c. 3, s. 5.

10 *Akik* hakkında bkz. E. Doutté (1908), *Magie et religion*, s. 84; Kriss ve Kriss-Heinrich (1962), *Volksglaube im Islam*, c. 2, s. 58 vd; A. Schimmel (1992b), *A Two colored Brocade*, bölüm II

kinleştiriciydi– mâşukun dudağının ya da kırmızı şarabın yakuta benzetilmesinin sebebi budur. Güzel bir mit, sıradan taşların maden ocaklarının derinliklerinde sabırla bekledikten sonra güneşin dokunuşuyla yakuta dönüşebileceğinden söz eder; uzun bir sabır dönemi sonunda, ıstırap içinde "kanını dökerek" olgunlaşan ve kerem güneşinin vurmasıyla değişen, belki de paha biçilmez bir mücevher haline gelen insan kalbinin dönüşümünü simgeleyen bir düşüncedir bu.

Zümrüt taşının uğursuzluğu uzak tuttuğuna, ayrıca yılanları ve ejderleri kör ettiğine inanılmıştır. Zümrüdün yeşil rengi –ki Cennettin rengidir– ona İslam düşüncesinde özel bir yer kazandırmıştır. Nitekim bir rivayete göre ezelden beri her şeyin üzerine yazıldığı *levh-i mahfûz*, "Korunmuş Levha" zümrütten yapılmıştır; ortaçağ gnostik imgeleminden de bilindiği gibi gerçek bir *tabula smaragdina*'dır. Henry Corbin, en azından Simnanî (ölm. 1335) gibi bazı yazarlara göre zümrüt dağının ışığında –mistik ölümün karanlığını aşan sâlikin en ulvi makamında– sona eren tasavvuf yolunu izlemiştir.[11]

Dağların görünümü her zaman insanların kalplerine ilham vermiş ve dağlar genellikle dünyanın her yanında tanrıların mekânı olarak kabul edilmiştir. Şüphesiz bu, İslamın asla kabul edemeyeceği bir düşünceydi; hepsinden daha önemlisi Kuran'a göre dağlar, yeryüzünü sabit tutmak için bulundukları noktalara yerleştirilmiş olsalar da bulutlar gibi (Sure 27:88) hareket ederler ve Hesap Günü'nün dehşeti sırasında da "atılmış pamuk" (Sure 70:9) gibi olacaklardır. Nitekim Tür Dağı, Rabbin azametinin tecellisiyle paramparça olmuştur (Sure 7:143); Mevlânâ'ya göre dağın vecd içinde "oynaması" anlamına gelen bir olaydır bu (*M* I:872). Bu nedenle dağlar, Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğunun işaretlerinden başka bir şey değildir; diğer bütün mahlukat gibi onlar da Allah'a secde ederler (Sure 22:18) ve ayrıca belirli dağlarda salt dünyevi tecrübeden daha fazlasının bulunabileceği fikri İslam geleneğinde de açıkça ifade edilir; bir hadise göre dünyadaki ilk dağ olup, sonradan velilerin buluşma yeri haline gelen Mekke yakınlarındaki Ebu Kubeys Dağı'nı ya da ortaçağda yaşamış mücahit bir velinin türbesinin bulunduğu Ankara yakınlarındaki Hüseyingazi'yi ve benzer yerleri şöyle bir düşünmek yeterlidir.

Yüksek dağlar, yaratılmış âlem ile İlahi mekânsızlık arasındaki eşik bölgesi olarak imgelenebilir (bkz. Sure 52'nin başındaki yemin); Kafkasların veya Güney Asya'daki Himalayaların görünüşü bu tür fikirlerle çok daha iyi bağdaşsa veya onlara

[11] Konu için bkz. H. Corbin (1971), *L'homme de lumière*.

yol açsa bile Kafdağı, bütün yeryüzünü kuşatan bir dağ olarak tasavvur edilmiştir. Çok eski zamanlarda bazı insanlar, Babil'deki ziggurat örneğinde olduğu gibi kutsal dağların taklidini yapmaya çalışmışlardır; Melviyye, yani Irak'taki Samarra Camii'nin spiral minaresi, bu eğilimin bilinçaltı kalıntılarının sonucu olabilir.

Toprak daima dişil bir güç olarak görülmüştür ve "Toprak Ana" kavramı İslami gelenekte başka geleneklerde olduğu gibi açıkça ifade edilmemiş olsa bile, "Kadınlar sizin tarlalarınızdır ..." (Sure 2:223) ayetine göre Kuran bu ilişkiyi doğal bir durum olarak göstermektedir. Âdem, daha sonra ruh tarafından canlandırılacak olan yumuşak anaç bir maddeden, çamurdan yaratılmamış mıdır?[12] Bu nedenle İblis, kendisi dumansız ateşten yaratıldığı için Âdem'e karşı üstünlük iddia etmişti. Bu nedenle dervişler dinleyicilerine Mâşuk dışında bütün varlığın toprak olduğunu hatırlatır; her şeyden önce insan topraktan yaratılmıştır (Sure 22:5 vd) ve tekrar toprağa dönecektir. Toprağın arındırıcı bir özelliği vardır: su yoksa toprakla abdest alınabilir, yani *teyemmüm* yapılabilir.

İnsanlar arasındaki evliliklerin biçimini, deyim yerindeyse, önceden oluşturan kadim *hieros gamos*, yani yeryüzü ile gökyüzü arasındaki evlilik miti –toprağa ve kadınlara "tohum ekmek"– yalnızca bazı durumlarda, özellikle de imgelerini en eski mitsel katmanlardan alan Mevlânâ'nın şiirlerinde ortaya çıkar. Mevlânâ'nın, "Yeryüzü kadın, gökyüzü ise erkek gibidir" (*D* I:15.525) şeklindeki sözleri, gerçek talibe artık ilginç gelmese de âşık hâlâ manevi mâşukuna şöyle seslenebilmektedir:

> Sen benim göğümsün, ben senin toprağın –
> İçime ne yerleştirdiğini yalnız sen bilirsin! (*D* no. 3038)

Yeryüzü ile toprak, kudret sahibi ve sevilen insanlarla teması sayesinde kutsallaşır ve mütevazı yeni bir bereket kazanır. Sa'dî'nin, mâşukun yıkanırken kullandığı ve kokusunun nüfuz ettiği olağanüstü ıtırlı bir arındırıcı kil parçasından söz ettiği hikâyesi bu duyguya işaret eder. Bu nedenle kutsal yerlerin ve türbelerin toprağı bereket verebilir: Hüseyin'in Kerbela'daki türbesinin toprağından sofu Şiîler için tespihler ve küçük levhalar yapılır. Türk şairi Fuzuli (ölm. 1556), bu nedenle açık bir alçakgönüllülükle şunu iddia eder:

---

[12] Suhrawardī [Sühreverdî] (1978), *'Awārif*'te [*'Avârif*] (çev. R. Gramlich), s. 32, Azrail'in Âdem'in yaratılması için nasıl toprak taşıdığını anlatır.

Benim şiirlerim ne yakuttur ne de zümrüt,
Benim şiirlerim topraktır, Kerbela toprağı![13]

Kerbela'nın ve Ali'nin mezarının bulunduğu Necef'in toprağı, Hindistan'daki kimi Şiî hükümdarların türbelerine konulmuştur (örneğin Golconda'daki Gol Gunbad böyledir); aynı şekilde Konya'daki Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin türbesinden alınan bir miktar toprak, ortaçağın bu İranlı mutasavvıf şairine olan derin hürmetinden dolayı Pakistanlı Müslüman filozof-şair Muhammed İkbâl'in Lahor'daki mezarına konulmuştur.

Hint-Pakistan türbelerini ziyaret edenlere, sandukadan alınan toprak ve kurutulmuş gül yaprağı ikram edilir ve onlar da bu toprağı kutsal saflığına güvenerek saygıyla yutarlar. Gerçekten de velilerin ve seyyidlerin türbelerinin toprağı, bir şehrin övünebileceği gerçek bir hazinedir. İranlı Nâdir Şah 1738'de fethetmek üzere Sind bölgesine geldiğinde, Kalhora yöneticilerinin Hindu veziri, Nâdir Şah'ın yüklü miktardaki tazminat talebini Sind'in verebileceği en değerli şey olan veli ve seyyidlerin türbelerinden alınmış toprakların bulunduğu küçük bir çantayla karşılamıştır.[14]

Bununla birlikte çok daha merkezi olan şey ise suyun rolüdür; çünkü, "Biz her şeyi sudan yarattık" (Sure 21:30) ve "O, gökten suyu yağdırandır" (Sure 13:17) ayetleri, Kuran'da yer alan suyla ilgili iki önemli ifadedir.[15] Bu su yalnızca fiziksel olarak insanları temizlemekle kalmaz aynı zamanda –diğer dinsel geleneklerde de olduğu gibi– kalplerin arındırılmasını ifade eden uygun bir simge haline gelmiştir. Su sürekli dalgalanır ve hareket eder; bunun anlamı, Kisâî'nin de belirttiği gibi, suyun bütün mahlukatla birlikte hep bir ağızdan Rabbe hamdü sena etmesidir.

İslam dünyasında sayısız kutsal pınar ve göl vardır; menkıbeye göre Kâbe yakınlarındaki Zemzem suyu küçük İsmail'le birlikte yalnız kalan Hacer susadığında yeryüzüne fışkırmıştır. Zemzem kuyusu kırkiki metre derinliğindedir, suyu hafif tuzludur. Pek çok hacı, ailesi ve dostlarına bu kuyunun *bereket*'ini ulaştırmak için evlerine özel şişeler içinde Zemzem suyu götürürler; bazı hacılar ise suyun bereketinin mezarda kendilerini kuşatacağı inancıyla ölünce sarılacakları kefenlerini kuyuya daldırıp çıkarırlar. Halk masallarına göre Zemzem suyu Muharrem ayı boyunca yeryüzündeki bütün su kaynaklarını doldurur; bir İstanbul efsanesi Ayasofya'nın

[13] A. Bombaci (1971), "The Place and Date of Birth of Fuzuli," s. 96.

[14] J. Parsram (1924), *Sind and Its Sufis*, s. 65.

[15] Bkz. Martin Lings (1968), "The Qur'anic Symbolism of Water."

kubbesinin yapımında bir miktar Zemzem suyu kullanıldığını, aksi halde kubbenin çoktan çökmüş olacağını söyler.

Avrupa folklorundaki su perileri (niks'ler) tür olarak geleneksel İslam inancının uzağındaymış gibi görünse de, Arap folklorunda, özelikle de Suriye ve Ürdün'de su pınarları genellikle dişil kabul edilir. Öte yandan suyu tuzlu pınarlar eril kabul edilir; kısır kadınların buralarda yıkanmasının nedeni budur.

Pınarlar genellikle velilerin türbelerinin yakınlarındadır ve büyük bir olasılıkla pek çok kutsal mekânın yeri, yalnızca yakındaki bir su havzası veya su kaynağının bereketi nedeniyle seçilmiştir. Bahreyç'daki Sâlâr Mesûd türbesinin yanında bulunan sarnıcın suyunun cüzamı iyileştirdiğine inanılır. Karaçi yakınındaki Mango Pir'in havuzu, İslamiyet öncesine ait tekin olmayan bir kutsal noktanın Müslüman türbesine dönüşmesiyle ilgili köken menkıbelerinin ilk örneği gibi görünmektedir; bunun nedeni yalnızca havuzun bir onüçüncü yüzyıl velisinin ikametgâhına yakın olması değil, aynı zamanda ataları olan velinin bir nedenle öfkelenmesi üzerine bir çiçekten çıkardığı çok sayıda muazzam büyüklükteki timsaha ev sahipliği yapmasıdır. Çittagong'taki (Bangladeş) Bayezid-i Bistâmî türbesindeki büyük havuzda, olabildiğince çirkin beyaz kaplumbağalar yaşar. Aynı bölgedeki Sylhet'te ise balıklarla dolu bir kuyu kutsal mekânın önemli bir kısmını oluşturur.

Hem türbe hem cami olan yerlerin çevresinde abdest alabilmek için bir su kaynağının bulunmasının gerekli olduğu kabul edilse bile bu durumlarda eski geleneklerin hâlâ devam ettiği görülmektedir. Temizlenmek için kullanılan su söz konusu olduğunda, bu suyun niteliği ve miktarı fakihlerce tam olarak belirlenmiştir; çünkü suya girmek demek, ezeli maddeye geri dönmek, arınmak, canlanmak, yeniden doğmaktır; dolayısıyla abdest almak, bazı Müslümanlara göre bütünüyle manevi bir tecrübe haline gelmiştir; suya girmek ve yalnızca suyun akışıyla hareket eden bir ceset haline gelme teması tasavvuf edebiyatında yaygındır. Suya daldırılıp, bir an içinde koca bir ömür yaşayan kuşkucuya ilişkin eski Hint hikâyesi İslam dünyasına da ulaşmıştır; Muhammed'in miracının gerçek olduğuna inanmayanlar benzer bir yöntemle ikna edilmişlerdir. Bu konuda en iyi bilinen örnek, Mısırlı süfi şeyh Deştûtî'nin hikâyesidir: Sultanın başını su dolu bir kaba batırmış, o da aniden başından sonuna tam bir ömür yaşamıştır.[16]

---

[16] Bu hikâyenin kökeni için bkz. H. Zimmer (1957), *Maya*, s. 50. Söz konusu hikâye, Emir Hüsrev'in *Âyine-yi İskenderî* adı eserinde görülür, Rückert (1874, ed. Pertsch) *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, s. 70'de alıntılanmıştır; ayrıca bazı az bilinen veliler hakkında bkz.

İnsan sudan asla ürkmemelidir; her şeyden önce kirleri temizlemek, Mevlânâ'nın sürekli vurguladığı gibi suyun görevi, hatta neşesidir: Rahmet suyu günahkârları bekler. Suyun hayat verme özelliği, doğal olarak taliplerin hedefi olan ab-ı hayat kavramına yol açmıştır. Ab-ı hayat, Sure 18:60-61'den anlaşıldığı kadarıyla, uzaktaki *mecmau'l-bahreyn*, "iki denizin karşılaştığı yer"e yakındır. Ab-ı hayat yeşil bir pınar gibi kara toprağın en derin dehlizlerinde bulunmaktadır ve İskender gibi büyük kahramanlar bile mukaddes pınarı kaybedip ölümsüzlüğü elde edememişlerken, sâliki buraya yalnızca veli-peygamber Hızır götürebilir.

Yeryüzünün suyun, her şeyi kuşatan bir okyanusun üzerinde olduğu düşünülmüştür; ayrıca Kuran'da birçok kez üzerinde gemilerin yüzdüğü okyanustan (Sure 14:32) ve yalnızca seyahat sırasında karşılaştıkları korkular nedeniyle Rabbi hatırlayan yolcular için bu okyanusun tehlikelerinden (Sure 17:67) söz edilir. Kuran'da, dünyanın suyun üzerindeki köpüğe (Sure 13:17) benzetildiği de olur ve başka bir ayette dünyanın "süslenmiş olduğu" (Sure 3:14) belirtilir. Bu bakış açısıyla sûfilerin, yaratılmış âlemi Allah'ın engin ve dipsiz okyanusundaki küçük ve hoş köpükler olarak görmeleri kolaylıkla mümkün olmuştur; bütün dinsel geleneklerdeki mistikler, özellikle "panteist" eğilimliler bu imgeyi bilir. Dalgalar ve üzerlerindeki köpükler tekrar dönmek üzere bir anlığına derinliklerden yüzeye çıkmazlar mı? Mevlânâ bu görüntüyü tasvir etmiştir:

> Deniz dalgalanınca, akıl tekrar geldi. Ortalığa da "Şöyle idi, böyle idi" diye bir ses yayıldı.
> O deniz köpürdü; köpüğünün her biri de filanın şekli; filanın bedeni oldu.
> Sonra, o denizden beliren her beden köpüğü, hemen eridi ve denize karıştı, yok oldu (*D* no. 649)*

Ezeli Ahit'in dalgasıyla paramparça olacak narin geminin –yani "insan"ın– yolculuğu mistik benzetmelerde defalarca ortaya çıkar. Pek çok sûfi, özellikle de

Câmî (1957), *Nafahāt al-uns* [*Nefahâtü'l-üns*] s. 563-4. Kriss ve Kriss-Heinrich (1960), *Volksglaube im Islam*, c. I, s. 76 vd'na göre, bu hikâye, onbeşinci yüzyılın Mısırlı velisi ed-Deştûtî hakkında anlatılmıştır. Büyük bir olasılıkla bunun nedeni, Deştûtî'nin ölüm yıldönümünün Peygamber'in miracının gerçekleştiği Receb ayının 26-27. gecesinde kutlanmasıdır. Bu hikâye, Sind halk hikâyelerinde de bulunmaktadır, bkz. "Der Zauberer Aflatun," A. Schimmel (1980b), *Märchen aus Pakistan*, no. 21 içinde.

* Şefik Can çevirisi, c. I, gaze no. 437 yn.

sonraki dönemlerde yazanlar, bütünün farklı hallerinde tecrübe ettiğimiz yalnızca tek bir hakikat bulunduğunun tam olarak farkındaydılar: su, buz, damla ve yağmur, hepsi de aynıdır; çünkü kendisine ait bir biçimi olmayan su her şekle girebilir.

Tanrı için (ya da şiirde bir "ateş deryası" haline de gelebilen Aşk için) kullanılan "derya" imgesi genel kabul görür; Peygamber'e de, Kuran'ın, içinde değerli inciyi oluşturduğu derya denilmiştir.[17] Bununla birlikte Peygamber'in yağmurla bütünleştirilmesi daha yaygındır.

Çünkü yağmur ölgün toprağı titretip kabartmak için gönderilmiştir (Sure 41:39) ve yağmur bugün hâlâ Türk ve Fars dünyasının bazı bölgelerinde *rahmet* denir. Dolayısıyla "rahmet yağmuru" ile Kuran'da *rahmeten li'l-ʿâlemîn*, "âlemlere rahmet olarak gönderilen" (Sure 21:107) arasında bir ilişki kurmak kolaydır. *ʿAvarifü'l-Mearif*'in yazarı Ebu Hafs Ömer Sühreverdî'nin belirttiğine göre, Muhammed de büyük bir değeri ve güzelliği olan yağmura düşkündü ve yağmurun bereketinden yararlanabilmek için yağmura doğru yönelip, "Bu, Rabbinin katından henüz gelmiştir" derdi.[18]

Ümmetine hayat bahşeden bir mesajla gönderilen Peygamber, bereketli bir yağmura benzetilmez mi? Bu fikir, özellikle İslam dünyasının doğusunda Peygamber'in şerefine yazılan kimi güzel kasidelere ilham vermiştir. Sindli mutasavvıf şair Şah Abdullatif (ölm. 1752), 'yağmur hasretiyle yanıp tutuşan topraklar' tasviri ile İstanbul'dan Delhi'ye, hatta daha ötelere uzanan bir yağmur bulutu olarak ortaya çıkan hazreti Peygamber'in kendilerine ulaşması ümidini ustalıkla birleştiren *Sur Sârang*'ını Hz. Muhammed'e hasretmiştir. Bir yüzyıl sonra, Delhili Mirza Gâlib (ölm. 1869), "İnci Taşıyan Bulut," yani Peygamber hakkında Farsça bir *mesnevi* yazmıştır ve ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Muhsin Kakürevî (ölm. 1905), Peygamber'in şerefine yazdığı ve bulut ve "rahmet yağmuru" temasını kökleri çok eskiye uzanan yerel Hint yağmur şiiriyle ustaca birleştirdiği meşhur Urduca kasidesini terennüm etmiştir.[19]

Fakat yağmurun başka bir yönü daha vardır. Yağmur denizlerden çıkar, buharla-

---

[17] Nâşir-i Khusraw [Nâsır-i Hüsrev] (1929), *Dîvân*, çev. A. Schimmel, Nâşir-i Khusraw (1993), *Make a Shield from Wisdom*, s. 59.

[18] Suhrawardī [Sühreverdî] (1978), *ʿAwārif* [*ʿAvârif*] (çev. R. Gramlich), s. 190.

[19] A. Schimmel (1966), "Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte." Ayrıca Muhammed adına yazılmış (Şah Abdüllatif, Muhsin Kakoravī vd) belirli "yağmur şiirleri" için bkz. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, s. 81 vd.

şarak göğe yükselir, bulutlarda tekrar yoğunlaşır ve sonunda asıl kaynağıyla birleşmek için ya da yaygın kanaate göre saf bir istiridye tarafından gizemli bir inciye dönüştürülmek üzere tekrar denizlere döner. İkincisi genellikle nisan yağmuruyla ilgilidir ve günümüzde bile Türkiye'nin bazı bölgelerinde nisan yağmuru özenle biriktirilir ve hastalıkları tedavi niyetiyle saklanır. Ortaçağda zanaatkârlar, bu değerli yağmur için Türkiye'de *nisan tası* denilen genellikle güzelce süslenmiş kaplar yapmışlardır.

Tahmin edilebileceği gibi kuraklığın sık görüldüğü ve yağmurun gerçek bir rahmet olduğu bazı bölgelerde *istiska*, yağmur duası âdeti İslamın ilk günlerinden beri vardır; bu gibi durumlarda cemaat eski püskü elbiseler giyerek İlahi yardım niyaz etmek için yerleşim yerinin dışına çıkar. Şu ya da bu biçimde (hatta bazen Allah'ı tehdit ederek) göksel suyu indirme yeteneğine sahip mübarek kişilerle ilgili pek çok hikâye *istiska*'nın önemini yansıtır.

Bununla birlikte bereketli yağmur ile tehlikeli *seyl*, sel veya taşkını birbirinden ayırmak gerekir. Kuran'da şöyle denmektedir: "Uyarılmış olanların yağmuru ne kötüdür!" (Sure 26:173); çünkü yağmurlu fırtınanın bahçelerdeki meyveleri tahrip etmesi gibi, İlahi gazap da onların kalplerini harap edebilir. İnsanın gönül bahçesini ya ihya ya da dehşetli bir dolu şeklinde yerle bir eden (Sure 24:43) manevi yağmurun bu iki türünü –büyük bir olasılıkla Arap edebiyatında ilk kez– güzel bir biçimde tasvir eden kişi Bağdatlı sûfi Ebu Hüseyin en-Nûrî'ydi (ölm. 907).[20]

Suyun neden olduğu en büyük tehlikenin elbette, rivayete göre Kûfe'de fokurdayan bir çaydanlıktan başlayan ve Nuh'un gemisi göğe alınırken (Sure 29:14) bütün günahkârları yok eden tufanda meydana geldiği çok açıktır. Kuran'daki *bahr* sözcüğü "okyanus" olarak yorumlanabileceği gibi, Nil gibi "büyük ırmak" olarak da yorumlanabilir; Nil –ki Musa kıssasıyla ilişkilidir– ve Dicle (ırmak olarak konumunu sekizinci yüzyıl ortalarında kurulan başkent Bağdat'tan geçmesine borçludur) sonraki yazarların çok sık söz ettiği ırmaklardır. Dicle, son Abbasi halifesinin 1258'de Moğolların elinde ölmesinin ardından Irak'ın döktüğü göz yaşlarından oluşmamış mıdır? Ondördüncü yüzyılda İranlı bir şair[21] böyle sorarken, ondan iki yüzyıl önce yaşamış Hâkânî, bu muhteşem ırmağı, kendisinden geriye yalnızca Seleukeia-Kalkadynos harabeleri kalmış olan zamanın şanlı Lakhmid Krallığı için dökülen ma-

---

20 Paul Nwyia (1970), *Exégèse coranique*, s. 330.

21 Yani Khājū-i Kirmānī [Hâcû-i Kirmanî], bkz. Devletşah (tarihsiz), *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 250.

tem gözyaşları olarak yorumlamıştı.[22]

Bununla birlikte ırmaklar, bu yarı gerçekçi ırmak-benzetmelerinin ötesinde simgesel bir anlam da kazanmıştır. Onuncu yüzyılın Şiî kelamcısı Kuleynî, Peygamber için güçlü bir ırmak benzetmesini ilk kullanan kişi gibi görünüyor. Bundan sekiz yüzyıl sonra Almanya'da Goethe'nin, elbette erken dönem Arap metinlerinden habersiz olarak Muhammed'i; küçük, taze ve hayat veren bir kaynaktan çıkıp, sürekli büyüyen ve yoluna çıkan her şeyi –küçük çayları ve dereleri– kendisine katarak, onları baba ocağına, her şeyi bağrına basan okyanusa götüren bir ırmak olarak simgeleştirmesi dikkate değerdir. Pakistanlı filozof-şair Muhammed İkbâl (ölm. 1938), Goethe'nin nübüvvetin dinamiklerini sezgisel olarak kavrayışına hayran kalmıştır. İkbâl bu Almanca şiiri (elbette hayli serbest bir biçimde) Farsçaya çevirmiştir. Hatta daha sonraları nebevi ilhamın ruhuyla yakın bağına işaret etmek için *Zinde-rûd*, "Yaşayan Irmak" ismini benimsemiştir.[23]

Irmaklar İlahi etkinliğin işaretleri de olabilir. Bu duygunun en hoş ifadelerinden birisi, Sindli şair Kadı Kâzan'ın (ölm. 1551) şu beytidir:

> İndüs coşunca kanallar taşar
> Sevgilimin aşkı ruhumu aşar.[24]

Çünkü insan kalbi, İlahi rahmet ve aşkın kutsayıcı suyunu içine alamayacak kadar dardır.

Irmaklar zannedildiği gibi yalnızca bu dünyaya ait değillerdir: Cennet, Kuran'ın pek çok yerinde "altından ırmaklar akan bahçeler" (Sure 48:17) olarak tasvir edilir. Berrak suyun temizleyici ve serinletici özelliği, ezeli ve ebedi güzelliğin bir bölümünü ve parçasını oluşturur ve Yunus Emre (ölm. 1321), haklı olarak, Cennetteki ırmakların kesintisiz bir münâcatla Allah'ın ismini tekrarladıklarına işaret eder (bkz. s. 302).

Bazen Cennetin dört ırmağından söz edilir ve pek çok bahçenin, özellikle de bir türbenin veya köşkün etrafını çevreleyen bahçenin dört ırmaklı yapısı, *Kevser* ya da *Selsebil* gibi ırmak veya çeşmelerin Allah'ın nimetini kazananları serinletecekleri Cennetin yapısını yansıtır.

---

[22] Khāqānī [Hâkânî] (1959), *Dīvān*, s. 358 60 (*Madā'in qaṣīda*).

[23] Iqbāl [İkbâl] (1923), *Payām-i mashriq* [*Peyām-i Maşrık/Doğu'nun Haberi*], s. 151-2; *a.g.y.*, *Jāvīd-nāma* [*Câvidname*], "Utarit Feleği" s. 66.

[24] *Qāḍī Qādan Jō kalām* [*Kadı Kâzan Jû kelâm*] (1978), no. 37.

Su, farklı görünümler içinde –tufan gibi bir iki istisna dışında– rahmet olarak ortaya çıkar; ateş ise genellikle olumsuz güçle yüklüdür. Kuran'da çok sık kullanılan "ateş" sözcüğü, hemen hemen istisnasız Cehennem ateşini ifade eder. Elbette Allah, İbrahim için yaptığı gibi, yanan odun yığınını gül bahçesine çevirebilir; çünkü Nemrut, İbrahim'i ateşe attığında, ateş ona "serin ve selametli" (Sure 21:69) olmuştur; fakat yanmak, ister gerçek Cehennem ateşinde, isterse ayrılık ya da karşılıksız aşk ateşinde olsun –ki özlem çeken âşık için Cehennem ateşinden de kötüdür– son derece acı vericidir. Yine de bu yanma kalbin arınması için gereklidir (bkz. s. 131). Belki de Zerdüştî ateş tapımının bilinçaltı kalıntıları, İslamda ateşin tehlikeli yönüne eklenmiştir; İblis, Âdem'den daha üstün oluşunun kanıtı olarak ateşten yaratılmış olmasıyla övünmemiş miydi? Halk şairleri kalplerini, içinde alev alev yanan ateşi dışarı yansıtmayan çömlekçi fırınına benzetmişlerken, sonraki şairler kalplerinin, eski İran'ın büyük ateş mabetlerindekinden daha büyük bir ateşle yandığını iddia edeceklerdi zaman zaman.[25]

Ne var ki ateş, Cehennemi çağrıştırmasına karşın birtakım olumlu niteliklere de sahiptir. Ateş özel konumunu, Tür Dağı'nda yanan çalı aracılığıyla gerçekleşen İlahi tecelliyle kazanmıştır. Bu olumlu bir ateşti ve sonraki şairler gerçekten de bir alev gibi gözüken kırmızı laleyi, kutsal dağdaki ateşe benzetme eğiliminde olmuşlardır.

Ateşin İlahi yönünün başka bir ifadesi, sık kullanılan ve gerek Hıristiyan gerekse Hint geleneğinde gayet iyi bilinen bir simge olan "ateşteki demir" imgesidir. Mevlânâ, şehit-süfi Hallâc'ın (ölm. 922) *Ene'l-Hak*, "Ben Hakkım" (= Ben Tanrı'yım) sözünü, onu ateşteki demire benzeterek açıklar: Kırmızı, kor halindeki demir, "Ben ateşim" diye haykırır, buna karşın onun özü yine de demirdir, ateş değil (*M* II:1347 vd). Çünkü yaratılanın maddi ve fiziksel yönü devam ettiği sürece, Allah ile insan arasında mutlak birliğin gerçekleşmesi imkânı yoktur.[26]

Ateşin farklı bir kullanımı Hallac'ın pervane hikâyesinde yer alır. Pervane yavaşça kandile yaklaşır, öncelikle kandilin ışığını görür, sonra onun sıcaklığını his-

---

[25] Shâh ʿAbdul Laṭīf [Şah Abdüllatif] (1958), *Risālō*, "Sur Ripa II," 13-15. beyitler; ayrıca bkz. A. Schimmel (1976a), *Pain and Grace*, s. 171.

[26] "Ateşteki demir" teması, yalnızca Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde (II:1347 vd) değil, diğer mutasavvıflar arasında, ayrıca Nurbahşilerde ve Dārā Şikuh'un Bābā Lāl Dās'la tartışmasında da görülür: bkz. Massignon ve Huart (1926), "Les entretiens de Lahore," s. 325. Bu temanın Hıristiyan geleneğinde kullanımı için (Origenes, Yeni İlahiyatçı Aziz Simeon, St. Victorlu Richard, Jacob Boehme), bkz. E. Underhill (1911), *Mysticism*, s. 549 vd; ayrıca bkz. A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, s. 464, 181. not.

seder, son olarak da tam bir özdeşleşme elde edebilmek için kendisini alevde yok eder (bkz. s. 48). Fakat böyle olması, sonraki şairlerden birisinin sorduğu gibi, pervanenin, Kâbe'nin kandili ile puthaneninki arasındaki farkı bilmeyişi değil midir? Her durumda yolun sonu tamamen yok [fenâ] oluştur.

Kandiller türbeleri aydınlatmış ve bir velinin şerefine kutlanan gecelerde kullanılmıştır. Türkiye'de Müslümanlar, Peygamber'in doğumu ya da miracı gibi önemli geceleri *kandil* ismiyle kutlarlar ve camiler sanatsal olarak aydınlatılmış yazılar ve işaretlerle [mahya] süslenir. Eskinin canlı kandilleri günümüzde yerlerini doğal olarak elektrik lambalarına bırakmışlardır.

Kudretin diğer ateşten tecellileri ve "Allah'ın ayetleri [işaretleri]" fırtına, şimşek (Sure 30:24) ve yıldırımdır. Kuran gökgürültüsünün Allah'ı tesbih ettiğini (Sure 13:13) belirtirken, İbnü'l-Arabî'ye göre şimşek İlahi Zat'ın bir tecellisidir. Bu nedenle eski çağlardan beri İlahi "ışık çakmaları," yürünemeyecek kadar karanlık yolu bir an için aydınlatıp sâlikin birkaç adım ilerlemesini sağlayan "şimşekler" olarak simgeleştirilmiştir; Sure 2:20'den türetilmiş bir fikirdir bu. Şimşek her ne kadar tehlikeliyse de (kadim fizyolojiye göre) başka şeylerde olduğu gibi samanın doğasındaki ateş öğesini serbest bırakır; bu yüzden pervaneyi kurban edip maddi dünyadan kurtulmasına yardım eden ateşe benzer. Ne var ki bu fikirler bütünüyle, İslam düşüncesinin daha sonraki gelişimine aittir.[27]

Yağmurun gelişini haber verdiği için Allah'ın Rahmetinin bir müjdecisi (Sure 7:57) olan rüzgârın önemi çok daha eskidir. Hafif bir rüzgâr Süleyman'ın tahtını taşımış (krş. Sure 34:12), dondurucu rüzgâr, *sarsar* ise Ad ve Semud'un inkârcı şehirlerini yerle bir etmişti (Sure 69:6 vd). Böylece *sarsar* terimi yıkıcı güçlerin alameti haline gelmiştir. Sonraki dönemlerde Pers dünyasındaki pek çok şair, efendilerinin düşmanlarını yok etmek üzere *sarsar* gibi olan kalemlerinin keskinliğiyle övünecekler; daha az övünenler ise inançsızları yok eden ve Süleyman peygamberin alçakgönüllü hizmetkârı olan rüzgârın iki yönünde, Allah'ın faaliyetinin iki yönü olan *cemal* ve *celal*'inin tecellilerini göreceklerdi.

Müşfik rüzgârın bir yönü, eskiden bir meltemin Yûsuf'un gömleğinin şifalı kokusunu âmâ babası Yakub'a ulaştırması (Sure 12:94) gibi, Veysel Karanî'nin takvasının hoş kokusunu taşıyan ve Yemen'den Peygamber'e ulaşan *nefes-i Rahman*, "Rahman'ın nefesi" denilen ve güney ya da doğudan esen meltem rüzgârıdır.

---

[27] Bu tema için bkz. A. Schimmel (1978a), *A Dance of Sparks*.

"Allah, yerin ve göklerin nurudur" (Sure 24:35). Böyle denir Kuran'ın Nur Ayeti'nde; Kitap, Allah'ın insanları *mine'z-zulumâti ile'n-nûr*, karanlıktan nura ulaştırdığını defalarca vurgular.

Işık neredeyse tüm dinsel geleneklerde merkezi bir rol oynar ve tek başına düşünüldüğünde zayıf insan gözünün algılayabileceği kadar parlak olan ışık kavramı Kuran'ın açık onayına sahiptir.[28] Kuran tefsirinin ilk dönemlerinde âlimler, Nur Suresinde belirtilen "kandil" [24:35] ile Muhammed'in kastedildiğine inanmışlardır; çünkü İlahi nur onun aracılığıyla yayılır ve yine Kuran'da *sirac-ı münîr*, "ışık saçan kandil" (Sure 33:46) olarak nitelendirilmiştir. Muhammed bu niteliğiyle, insanları küfür ve dalâlet karanlığından ışığa götürmekle görevlendirilmiştir. Bu nedenle ondan aktarılan dualarından birisinin nur duası olması şaşırtıcı değildir:

> Ya Rab! Kalbimi nurlandır, kabrimi nurlandır, önümü nurlandır, ardımı nurlandır; sağımı nurlandır, solumu nurlandır; üzerimi nurlandır, altımı nurlandır; görüşümü nurlandır, idrakimi nurlandır; çehremi nurlandır, tenimi nurlandır; kanımı nurlandır, kemiklerimi nurlandır; nurumu artır, nur ver bana, beni nurla donat, daha fazla nur ver bana. Daha fazla nur ver!

Bu dua, yüzyıllardır dindar müminlerce tekrarlanmaktadır.

Muhammed'in kendisi oldukça erken bir dönemde nurla çevrelenmiş ya da nur saçan bir varlığa dönüştürülmüştür: nübüvvet nuru önceki peygamberlerden kendisine miras kalmıştır ve Peygamber babasının sulbündeyken bu nur babasının alnında parlamıştır. Şiî gelenekte bu nur imamlar aracılığıyla devam eder. Sonuç olarak Muhammed'in doğumunun ışık saçan görüntülerle gösterilmesi çok da hayret verici değildir ve sonraki devirlerde yazılmış olan hikâye ve şiirler Mekke'den Suriye'deki Bostra [Busrü'ş-Şam] kalelerine yayılan ışığı tasvir etmeyi hiç ihmal etmemişlerdir; ışık saçan bir doğum ve/ya herhangi bir din kurucusunun olağandışı doğumu, dinler tarihinde son derece iyi bilinen bir temadır (krş. Zerdüşt, Budha veya İsa'nın doğumu). Çünkü ışık, dünyevi hayatın karanlığını değiştiren İlahi işarettir.

Fakat ışığın tecellileriyle gerçekleşen yalnızca Peygamber'in doğumu değildir; daha da önemlisi, Kuran'ın indirildiği ilk gecenin, Kadir Gecesi'nin (Sure 97) nurla dolu olduğu kabul edilir. Dindar Müslümanlar hâlâ son ve her şeyi kuşatan vahyin ortaya çıkışını ifade eden bu nuru görmekle kutsanacaklarını umarlar.

---

[28] T. Izutsu (1971b), "The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari;" ayrıca bkz. M. Mokri (1982), *La lumière et le feu dans l'Iran ancien ... et leur démythification en Islam.*

Peygamber söz konusu olduğunda, onun nurani varlığıyla ilgili sayısız menkıbe ortaya çıkmıştır: onun nuru Tanrı'nın yarattığı ilk şeydir; mutasavvıflar bir ışık sütunu olarak ezeli Muhammed kavramını, Bengal'de bile tasavvufi şarkılarda yansıtılan oldukça tuhaf ve şaşırtıcı ayrıntıyla süslemişlerdir.[29]

Işık simgeciliğinin kullanımı yaygındır, hatta Müslüman bir düşünür tam anlamıyla bir nur felsefesi bile geliştirmiştir. Şihâbüddîn Sühreverdî'nin geliştirdiği bu felsefeye *hikmetü'l-işrâk*, Aydınlanma Felsefesi denir ve Sühreverdî cüretli teorilerinin bedelini hayatıyla ödemek zorunda kalmıştır (1191'de öldürülmüştür). Ona göre "varlık nurdur" ve bu nur, sayısız melek silsilesi aracılığıyla insanoğluna ulaşır. İnsanın görevi, madde tarafından hapsedildiği "batı sürgününde"ki karanlık kuyudan, Nurlar Doğusu'na dönmektir ve yaşamı boyunca elde ettiği aydınlanma derecesi insanın müstakbel kaderini belirleyecektir.[30]

Fakat bu arayış, yani gittikçe daha fazla nur arama, yalnızca Sühreverdî'nin İşraki felsefesinin merkezini oluşturmaz; daha doğrusu Kuran'ın insanın karanlıktan nura doğru gitmesi gerektiğine ilişkin ifadesi, belirli mürşitlerin, insan ruhunun gelişimiyle ilgili kuramı ayrıntılandırmalarına olanak sağlamıştır; öyle ki bir insan, uzun riyazet hazırlıkları süresince, kalbi İlahi nuru yansıtan ve onu başkalarına gösteren lekesiz bir ayna olan gerçek bir "nur insanı" haline gelebilir. Henry Corbin, bu süreci *L'homme de lumièrre dans le soufisme iranien* (1971) [*İran Tasavvufunda Nur İnsanı*] adlı eserinde açıklıkla tanımlamıştır. Sure 24:35'e dayandırılan Allah- nur eşitliği Müslümanlara göre doğaldı; fakat Muhammed İkbâl'in bu gerçeği, yalnızca Allah'ın her yerde hazır bulunuşuna değil, ışık hızının dünyamızdaki mutlak ölçü oluşuna da uygulaması yeni bir yorumdu.[31]

"Nur" kavramının merkezi rolü, Sâğânî'nin *Meşârikü'l-Envâr*, "Nurların Doğduğu Yerler" veya Beğavî'nin *Mesâbîhu's-Sünne*, "Sünnetin Kandilleri" gibi hadis derle-

---

[29] Nur-i Muhammedî kavramıyla ilgili mitolojik unsurlar büyük ölçüde Sehl et-Tüsterî'ye dayanır; bkz. G. Böwering (1979), *The Mystical Visions of Existence in Classical Islam: The Qu'ranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarî* (ölm. 283/896). Bunun Bengal'de kabul edilişi hakkında bkz. Asim Roy (1983), *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*; bununla birlikte yazar, bu ve diğer görüngüleri Hint etkisine bağlamaktadır. Peygamber'in nurunun güzel bir betimlemesi, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ının (1962) girişinde bulunmaktadır.

[30] Şeyhü'l-İşrak Sühreverdî için bkz. Suhravardî (1945), *Opera metaphysica et mystica*, ed. H. Corbin; *a.g.y.* (1970), *Oeuvres en Persan*.

[31] Iqbāl (1930), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 64; Mir Derd'in tasavvufi teori lerindeki benzer bir düşünce için bkz. A. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 100.

melerinden başlayıp Serrâc'ın *Kitabü'l-Lüma*, "Pırıltılar Kitabı," Irâkî'nin *Lemaʿât*, "Parıltılar" ve Câmî'nin *Levâʾih*, "Işıltılar" gibi tasavvufi eserlerine kadar adlarında ışık ve aydınlanmaya gönderme yapan birçok dinsel eserden anlaşılabilir; bu kitapların her biri ve daha pek çoğu bu dünyanın karanlığına gömülü okuyucularına yol göstermek üzere İlahi veya nebevi nurun küçük bir kısmını sunma niyetindedirler.

Her şeyi kuşatan ve her şeye nüfuz eden ışığın en belirgin tecellisi güneştir; fakat güneş diğer gök cisimleri gibi, İbrahim'in en başta yöneldiği, ancak sonradan bu geçici kudretlere değil onların Yaratıcısına ibadet etmesi gerektiğini anlayınca yüz çevirdiği varlıklar olan *âfilîn*, "batanlar"dandır (Sure 6:76); nitekim Sure 41:37, insanları "güneşe veya aya değil," onları kendi ayeti kılmış olan Allah'a secde etmeleri için uyarır. İslam, açık bir biçimde güneşe ibadeti esas alan önceki dinlerle bağını kesmiştir ve namaz vakitlerinin, güneş tapımına ait herhangi bir bağı akla getirmemesi için sabah namazının güneş doğmadan önce, akşam namazının güneş battıktan sonra kılınmasını gerektirir (gerçekten de namaz vakitleri mükemmel bir biçimde kozmik ritimle uyumludur). Güneş takviminin bırakılıp, ay takvimine geçilmesi bu yeni yönelimi vurgular. Yine de İlahi'nin veya Peygamber'in aydınlığının bir simgesi olarak güneşin rolü açıktır. Muhammed bir hadiste şöyle buyurmaktadır: "Ben güneşim, sahabem ise yıldızlar gibidir" (*AM* no. 44); yıldızların rehberliği güneş battıktan sonra yaşayacaklar içindir. Başka bir hadiste ise Peygamber'in şöyle bir iddiada bulunduğuna inanılır: "Yarasaların kini, benim güneş olduğuma delildir;" gece yarasalarının, güneşin ve gerçek imana düşman olanların karşıtlığı, örneğin Sühreverdî-i Maktül'ün hoş Farsça kıssalarında olduğu gibi ince ince işlenmiştir.[32]

Peygamber'in güneşle ilişkisi, Sure 93'ün başındaki, Peygamber'in kastedildiği düşünülen, "Kuşluk vakti güneşine ant olsun" ayetinin sonraki yorumlarında özellikle açık hale gelir. Söz konusu ayeti konu alan uzun kasidesinde bu eşitliği kuran veya en azından yaygınlaştıran kişi büyük bir olasılıkla Senʾaî'ydi (ölm. 1131).[33] "Geceye yemin olsun" (Sure 92) İlahi Yeminiyle Peygamber'in siyah saçlarının kastedildiği düşünülürken, "kuşluk vakti güneşi"yle, Peygamber'in ışıldayan yüzüne işaret ediyormuş gibidir.

---

32 Wheeler M. Thackston'un (1982), *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardî* adlı eserinde çevrilmiştir.

33 Sanâ'î [Senʾaî] (1962), *Dîvân*, s. 34 vd. Rûmî'nin eserinde güneş eğretilemesinin kullanımı için bkz. A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, bölüm II, 1, s. 61 75.

Allah'ın bir simgesi olarak güneş hem cemal hem de celal yanlarıyla kendini gösterir; dünyayı aydınlatır ve meyveleri olgunlaştırır, fakat biraz daha yakın olsa, ateşiyle her şeyi yok edecektir; Mevlânâ, "çıplak güneşe" bakmamaları konusunda müritlerini uyarır (*M* I:139).

Ne var ki İslami hayatta güneşten daha önemlisi ışığıyla zamanı gösteren aydır. Sure 54:1'in [Kamer Suresi] tefsirine göre, Peygamber parmağıyla ayı ikiye bölmemiş miydi? Bir Hint-İslam menkıbesinin gururla anlattığı gibi, Hint hükümdarı Şakravarti Fermâd'ın İslam dinini kabul etmesine bu mucize neden olmuştu.[34]

Ay, güzelliğin simgesidir ve insanın sevgilisini parlak ayla karşılaştırması, yapılabilecek en büyük övgüdür. Çünkü ister *bedir*, dolunay hali olsun ister *hilâl*, yeni ay hali olsun, ay neşe verir. Müslümanlar bugün bile hilâli ilk gördüklerinde kısa bir dua veya şiir okurlar; bu nedenle güzel bir insana veya altından yapılmış bir şeye bakmaktan hoşlanır ve bütün ayın iyi geçmesi ümidiyle hayır duaları mırıldanırlar. Rivayete göre Hindistanlı büyük sûfi Nizâmüddîn Evliya, gökte hilâl gözüktüğünde hem hilâle hem de dindar annesine saygısından başını annesinin ayaklarının üzerine koyarmış. Şairler, özellikle Ramazan ayının bitiminde, yeni ay adına sayılamayacak kadar çok şiir yazmışlardır ve geliştirdikleri hoş (fakat bazen oldukça tatsız) karşılaştırmalarla uzun bir makale kolaylıkla doldurulabilir. Örneğin İkbâl'e göre hilâl, yavaş yavaş parlak dolunaya dönüşmek üzere "ekmeğini taştan çıkaran" müminin, yani birilerine avuç açarak veya birilerinden yardım isteyerek kendisini alçaltmayan kişinin yerine geçer.[35]

Ay ile Arap alfabesi arasında bağlar bulmak kolaydır. Alfabedeki yirmisekiz harf, kameri ayın yirmisekiz günüyle uyumlu görünmektedir. Kuran da Peygamber'den önceki yirmisekiz peygamberi adlarıyla saymaz mı? Böylece Peygamber neredeyse ay döngüsünün tamamlayıcısı olmaktadır. Gerçekten de Peygamber'in isimlerinden birisi olan *Tâhâ*'nın (Sure 20:1) sayısal değeri, dolunayın sayısı olan ondörttür.

Ay, insan güzelliğinin simgesi olduğu gibi, Allah'ın her yere yansıyan ulaşılmaz cemalinin bir simgesi olarak da düşünülebilir: her türlü suda yansıyan ayla ilgili geleneksel Doğu Asya özdeyişi, İslami gelenekte de kendine bir yer bulabilmiştir. Bu nedenle Mevlânâ en güzel şiirlerinden birinde şöyle demiştir.

---

34 Y. Friedmann (1975), "Qişşa Shakarwarti Farmāḍ."

35 Iqbāl (1915), *Asrār ikhudī* [*Esrâr-i Hûdî/Benlik Sırları*], mısra 450.

Sen O'nu göklerde ararsın, ay gibi suyun üstüne düşer, orada parıl
parıl parlar.
Sen O'nu bulabilmek için suya girersin. Bu kez o gökyüzüne kaçar.
(*D* no. 900)[Ω]

Tasavvufa eğilim duyan bazı Türkler *Allah*, *hilâl* ve *lale* sözcükleri arasında bir bağlantı görmüşlerdir; her üçü de *a-l-l-h* harflerinden oluşur ve bu nedenle de gizemli bir biçimde birbirleriyle bağlantılı görünürler.

Yıldızlar *âfilîn*, "batanlar"dan olsalar da birer ayet olarak insanlığa hizmet edebilirler (Sure 6:97); onlar da Rabbin önünde secde ederler; "yıldız ve ağaç birlikte secde ederler" (Sure 55:6). Mistik bir işaret olarak "yıldız"ın önemi, Sure 53'ün başındaki "And olsun yıldıza" ayetinden anlaşılabilir.

Yol gösteren işaretler olarak yıldızlar denizcilikte olağanüstü pratik bir önem kazanmışlar ve İslamın ilk yüzyıllarında matematik ve astronomiyle ilgili eserlere ilham kaynağı olmuşlardır. Batı dillerindeki astronomi terimlerinin çoğunun Arapça kaynaklı oluşu, Müslüman astronomların öncü rollerinin bir kanıtıdır. Edebiyatta sık sık karşımıza çıkan Kutupyıldızı, Süheyl, Karina, Ülker ve Büyükayı özellikle önemli yıldızlardandı. Kuran, semavi bölgelere girmeye çalıştıklarında cinleri ürkütmekle görevli *şihab*'dan, yanarak kayan yıldızlardan da söz eder (Sure 72:8-9).

Astronomi, astrolojiyle birlikte gelişmiştir; burçların (klasik antikitede de olduğu kadar Doğu'da da bilinen) özellikleri Müslüman bilginlerce ele alınıp özenle değerlendirilmiştir. Nizâmî'nin (ölm. 1209) *Heft Peyker*,[#] isimli Farsça destanı, her şeyin –yıldızlar ve günler, hoş kokular ve renkler– gizli bağlarla birbirine bağlı olduğu duygusunun en güzel örneğidir. Necmüddîn Kübrâ'nın (ölm. 1220/1) okuyucularına söylediği gibi, gören gözleri olanlar gökteki yıldızların yazısını okuyabilirlerdi ve astrolojik kehanetler kültürün ayrılmaz bir parçasıydı. Böylece örneğin hâlâ Müslüman Hindistan'ın bazı bölgelerinde sürdürülen, çocuklara astrolojik olarak uygun isimler verilmesi âdeti ortaya çıkmıştır. Gerçekten de astroloji geleneğiyle ilgili belirli bir bilgi birikimi olmadan İslam şiirinin ve tasavvuf eserlerinin farklı katmanlarını anlayabilmek oldukça zordur ve Muhammed Gavs Gvaliorî'nin (ölm. 1562) *Cevahir-i hamse*, "Beş Cevher" adlı eseri gibi karmaşık risaleler,

---

Ω Şefik Can çevirisi, c. II, gazel no. 295, s. 308 yn.

\# *Heft-peyker* ya da *heft evreng* (*Yedi Güzellik*) astronomide Büyük ve Küçükayıyı oluşturan yedi yıldıza verilen isimdir. *Behramname* ismiyle de bilinen bu eser, Sasani hükümdarı Behram ı Gür'ın destansı yaşamını anlatır yn.

âlemdeki hemen her "ayet"i içeren şaşırtıcı çapraz ilişkilere işaret etmektedir. Gezegenlerin yorumlanmasıyla ilgili kadim gelenek –Jüpiter, büyük talih; Satürn (Hint geleneğinde), gök muhafızı; Venüs, sevimli müzisyen vs– ortaçağ İslam dünyasının pek çok sarayında Müslüman sanatkârlarca kullanılmıştır. Ortaçağ kaplarının, özellikle metal olanların üzerinde astrolojik tasvirler eksik olmazdı.

Astroloji, el-Bîrûnî (ölm. 1048) gibi büyük Müslüman bilimcilerin uyguladıkları gibi, her şeyin –ayetlerin okunabilmesi koşuluyla– kozmik ahengin bir parçası olduğunun başka bir kanıtını müminlere sunmuştur. Fakat gökyüzü söz konusu olduğunda, göğün Yüce Tanrı'nın mekânı olduğuna ilişkin kadim düşünce temelsiz kalabilmekteydi. Gök açıkça İlahi aşkınlığa işaret eden bir simgedir; çünkü Allah yedi göğün ve yerin yaratıcısıdır; ve Ayete'l-Kürsî'de (Sure 2:255) doğrulandığı gibi, "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır." Gök diğer her şey gibi, Allah'ın Celali önünde eğilerek emirlerine itaat eder. Buna rağmen dönen feleklerle ilgili yakınmalar bulunabilir ve Müslümanlar kimi zaman feleğin çarkının dönmesiyle kör talihin ilişkilendirildiği İran ve eski Arabistan'daki seleflerinin fikirlerine katılıyor gibidirler (bkz. s. 61).

Işık ve karanlık renkleri oluşturur. Bu noktada insan yine geniş bir araştırma alanına girer. Nizâmî'nin şiirlerindeki gibi farklı yıldızların renklerle birleştirilmesi –örneğin Satürn'ün bilinen gezegenlerin sonuncusu ve "siyahın ötesinde hiçbir renk olmadığı" için renginin de siyah olması– az görülen bir durum değildir. Sûfilerin manevi yolculukları sırasında karşılaşabildikleri parıltılı görüntüler birbirlerinden farklıdır ve aynı şekilde mistik rüyetlerde görülen yedi renk de böyledir.[36] Bununla birlikte bir şey nettir: yeşil her zaman Cennetle, olumlu ve manevi şeylerle bağlantılıdır ve Farsça eserlerde *sebz-puş*, "yeşil giyenler" ya melekler veya velilerdir. Cennetin müjdecisi olsa gerektir ki, Müslümanların Mısır'da mezarların çevresine yeşil malzemeler koyarlar. Yeşil, aynı zamanda Peygamber'in de rengidir ve

[36] En iyi inceleme, Necmüddîn Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl* (1956) adlı eserini yayıma hazırlayan Fritz Meier'in, vecd tecrübelerileri sırasında renklerin rolünün ayrıntılı bir biçimde çözümlendiği giriş yazısıdır. H. Corbin (1971), *L'homme de lumière*'de Kübrâ'nın ve başta Simnânî olmak üzere müritlerinin ifadelerine dayanarak bu temayı ele almıştır. Ayrıca bkz. Corbin (1972), "Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie Shiite," İngilizce çevirisi (1986), *Temple and Contemplation* içinde. Filolojik yaklaşımlar için bkz. W. Fischer (1965), *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der arabischen Dichtung*; H. Gätje (1967), "Zur Farbenlehre in der muslimischen Philosophie;" Toufich Fahd (1974), "Génèse et causes des couleurs d'après l'Agriculture Nabatéenne."

onun soyundan gelenler yeşil sarık bağlarlardı. Bu yüzden yeşil, örneğin Simnanî'nin sisteminde, Zümrüt dağında tecelli eden, siyahın ardındaki ezeli ve ebedi güzelliği oluşturur.

Lacivert riyazetin, matemin rengidir. Kırmızı yaşam, sağlık ve kanla bağlantılıdır; bereketi garantiler görünen duvağın rengidir ve kötü güçlere karşı koruyucu bir renktir. Kırmızı şarap, ateş (olumlu yönleriyle) ve kırmızı gül, hepsi de İlahi Azamete işaret eder; *ridâ-i kibriyâ*, "İlahi Azamet hırkası"nın parlak kırmızı olduğu söylenir.

Sarı renk, güçsüz sarı saman ile ateşi ve can veren kanı çekilmiş solgun âşık örneklerinde olduğu gibi zayıflığa işaret eder ve bal sarısı ortaçağda Yahudilerin giysilerinde kullanılmıştır.[37]

Sûfilerin giysilerindeki renk simgeciliğiyle ilgili kapsamlı bir çalışma hâlâ yapılmamıştır. Kırmızı Mısır'da Bedeviyye, yeşil ise Kâdiriyye tarikatınca tercih edilmiştir ve Hindistan'da Çiştîler, müritlerine tarçın ile gül sarısı arasında değişen tonda bir murakka giydirmişlerdir. Bazı tarikat pirlerinin rüyetlerinde gördükleri renklere karşılık gelen hırkalar giyip giymedikleri yanıtı belirsiz bir soru ise de mümkün gibi görünmektedır.[38] Ancak her durumda, bütün farklı renkler, görünebilmek için belirli araçlara ihtiyaç duyan görünmez İlahi ışığın yansımalarından başka bir şey değildir; çokrenklilik görüngüsü, *sıbğatullah*'ta, "Allah'ın boyası"nda (Sure 2:138) kendi asli "tekrenklilik"lerine –sûfilerin tevhidin son aşaması için kullandıkları bir terimdir bu– geri döner.

Bitkiler ve Hayvanlar

Hayat Ağacı eski zamanlardan beri bilinen bir kavramdır; çünkü ağaç toprağa kök salar ve göğe doğru yükselir, böylece insan gibi her iki küreye de aittir. Yaşam gücünün kendini, yapraklarının mucizevi bir biçimde kuru dallardan filizlenen, meyveleri her yıl döngüsel bir yenilenmeyle olgunlaşan bir ağacın gelişiminde göster-

---

[37] Sarı, sonbahar ve Yahudi elbiselerinin bileşimi için bkz. Mas'ūd ibn Sa'd i Salmān [Mesud ibn Sadi Selmān] (1960), *Dīwān*, s. 471 ve Khāqānī [Hakanî] (1959), *Dīwān*, s. 133, 428.

[38] Bakharzī [Beharzî] (1966), *Awrād al-aḥbāb* [*Evrâdü'l-Ahbâb/Sevenlerin Evradı*], c. 2, özellikle s. 34 ve devamında bu sorunu ele alır; ona göre dervişin hırkası, kişinin zihinsel durumunu yansıtmalıdır. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman (1966), *Islam*, s. 160.

diği duygusu çağlar boyunca insanlığı etkilemiş ve şaşırtmıştır. Dolayısıyla ağaç yararlı ve iyi olan her şeyin simgesi olabilmiştir;[39] bu nedenle Kuran, "güzel bir söz güzel bir ağaca benzer" der (Sure 14:24).

Veli türbelerinin yanında genellikle ağaç bulunur: Richard Burton ve başka araştırmacılar, Sind'de Abdülkadir Geylanî ismiyle ilişkili şaşırtıcı sayıda ağacın bulunduğunu belirtmişlerdir.[40] Ziyaretçiler genellikle bu gibi ağaçları, dallarına bez parçaları –bazen bunlara minik bir beşik biçimi verirler– bağlayarak ya da Herat yakınlarındaki Gezürgâh'ta olduğu gibi, ağacın gövdesine çivi çakarak dileklerini ve adaklarını veliye hatırlatırlar.

Ezeli bir bahçe olarak Cennetin çok özel ağaçlarıyla övülmesi doğaldır; adı, iman eden takva sahibi insanlara *tûbâ*, "mutluluk" dilemekten (Sure 13:29) türetilmiş olan Tuba böyle bir ağaçtır; bu ağaç, Cennette umut edilen ezeli saadet vaadini somutlaştırır. Aynı biçimde kâinatın sınırları, Sure 53:14'te sözü edilen Sidre ağacıyla işaretlenmiştir; "son sınır ağacı" [sidretü'l müntehâ] hayal edilebilen her şeyin sınırını belirler. Menkıbeye göre miraç sırasında Peygamber Zamanın ve Mekânın ötesindeki İlahi Huzura aracısız ulaşma nimetine eriştirilirken, kudretli Cebrail bile tam Sidre ağacının bulunduğu yerde durmak zorunda kalmıştır.

Düşünürler ve mutasavvıflar evrenin bütününü bir ağaç şeklinde tasavvur etmişler ve İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi *şeceretü'l-kevn*, "varoluş ağacı"ndan söz etmişlerdir; bu ağacın en son, en değerli meyvesi insandır. Öte yandan Bayezid-i Bistamî kendi miracında "Vahdet ağacı"nı görmüştür; aşağı yukarı aynı dönemlerde Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ise "*marifet* ağacı"nı hayal etmiştir.[41]

---

[39] Bitki ve hayvan simgeleri hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. A. Schimmel (1992b), *A Two Colored Brocade*, bölüm 11 14 ve *a.g.y.* (1978c), *The Triumphal Sun*, bölüm 2, 3 ve 4, s. 75 123. Bunların uygulamadaki yönleri için bkz. G. H. Bousquet (1949), "Des animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam."

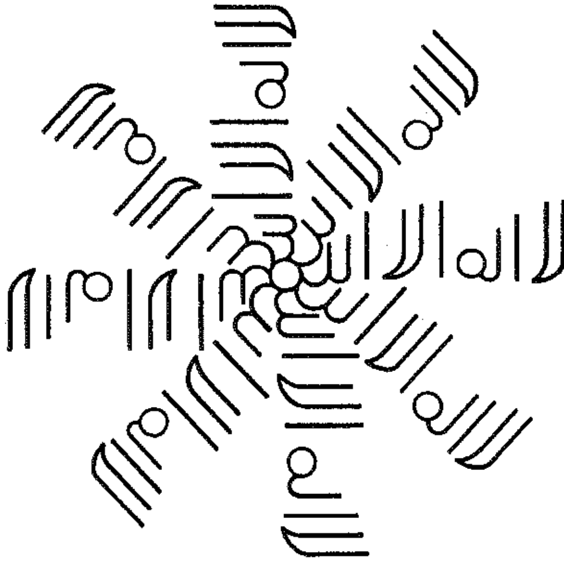
[40] Abdülkadir'le ilgili ağaçlar hakkında bkz. R. Burton (1851), *Sindh*, s. 177; W. Blackman (1925), "Sacred Trees in Modern Egypt;" ve Kriss ve Kriss-Heinrich (1960), *Volksglaube im Islam*, c. 1'de sayısız gönderme bulunmaktadır. Sanatsal yönü için bkz. Gönül Öney (1968), "Das Lebensbaum-Motiv in der seldschukischen Kunst in Anatolien."

[41] Al-Ghazzâli (1872), *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* [*İhyâ-u ulûmi'd-din/Din İlimlerinin İhyası*], bölüm IV, s. 282'de Aşkı, Sure 14:24'te söz edildiği gibi "güzel bir ağaç" olarak görür. Daha tasavvufi yorumlar için bkz. A. Jeffery (1979), *Ibn al-ʿArabī's shajarat al-kawn* [*İbnü'l-Arabî'nin Varoluş Ağacı*]. Yaprakları Peygamber'in doksandokuz güzel ismiyle kaplı olan "Muhammedi Ağaç"ın hoş bir örneği, Berlin Staatsbibliothek'te bulunan bir Türk minyatürüdür; bu minyatür, A. Schimmel'in (1988) *And Muhammad is His Messenger* adlı eserinin kapağında kullanılmıştır.

Sonraları *fütüvvet* teşkilatlarında somutlaşmış olan "*fütüvvet* ağacı," "yiğitlik erdemi"yle ilgili ayrıntılı bir döküm onbeşinci yüzyıla ait bir Türkçe eserde verilmiştir:[42] altında örnek genç bir kahramanın yaşadığı bu ağacın gövdesi "iyilik yapma;" dalları dürüstlük; yaprakları edebe riayet ve nefse hâkimiyet; kökleri kelime i şahadet; meyveleri *marifet* ve velilerin dostluğudur; bu ağaç Allah'ın rahmetiyle sulanır.

Bu, müritlere Peygamber'e dayanan manevi soylarını gösteren sûfi *şeceresini*, yani "soy ağacı"nı anımsatır; çizimler –genellikle devasa boyuttadır– farklı yönlere doğru dallanıp budaklanan ve kuşaklar boyu süregelen İlahi hidayet akışını simgeler.

Bazı düşünürler "dünya ağacı" imgesini şiirsel bir biçimde süslemişlerdir. Büyük bir olasılıkla hiçbir yazar farklı insan türleri için ağaç imgesini, neredeyse yaratılmış her şeyin bir "ağaca" dönüştüğünü ileri süren İsmaili filozof-şair Nâsır-ı Hüsrev (ölm. 1072 sonrası) kadar yaygın ve sık kullanmamıştır.



"Dış kabuk" *lâ* ile başlayıp temel harf *h*'de toplanan *şahadet* [Kaligrafik olarak bir merkezin (he harfi) çevresine yerleştirilmiş "lâ ilahe illalah"lar –yn].

[42] F. Taeschner (1979), *Zünfte und Bruderschaften in Islam*, s. 364.

Düşünebilirsin ey zeki adam, bu dünya sevimli bir ağaçtır
O ağacın tatlı, mis kokulu meyveleri, âkillerdir ...

Ya da bir başkası:

Beden bir ağaçtır; meyvesi akıldır; hile ve yalanlar ise
saman ve çöpleridir ...[43]

Ağaç ve hayat, özellikle de manevi hayat arasındaki yakın ilişki bir hadiste güzel bir biçimde ifade edilmiştir; hadise göre Allah'ı *zikreden* kişi kuru ağaçların arasındaki yeşil bir ağaç gibidir. Kuran'da Ebu Leheb'in karısına yönelik olarak yer alan "odun hamalı" (Sure 111:4) şeklindeki bir bedduayı çağrıştırması yüzünden Müslüman okura aniden Cehennemin yakıtı olan kuru odunları düşündüren bir benzetmedir bu. Bu yüzden Mevlânâ bir rubaisinde şöyle terennüm eder:

Aşkın bahar meltemi esmeye başlayınca
Kuru olmayan her taze dal semâ etmeye başlar!

Çünkü Aşk yalnızca canlı dalları hareket ettirebilir, kurumuş dallar ise hareketsiz kalırlar ve kaderleri Cehennem ateşi için çıra olmaktır.

Dalları İlahi İsimler[44] olan Hayat Ağacı, İlahinin huzurunda kök salmıştır; yahut kelime-i şahadet bir ağaç olarak görülebilir, bu ağacın dış kabuğu *lâ* [yoktur], inkâr'dan oluşmuş mutlak inkârdır; özsuyu, *Allah* sözcüğünün son ve temel harfi *h*'nin içinden akar (bkz. s. 41'deki şekil) (*M* IV:3182 vd).

Bunlara ek olarak yalnızca yaratılmış âlem değil, bizzat Allah da ağaçla simgelenebilir: özellikle Hint-Pakistan bölgelerinde olmak üzere şairler ağaç "Tanrı"yı terennüm etmişlerdir. Pencap'ta Sultan Bahu (ölm. 1692), Allah'ı, kendi kalbinde büyüyen ve O'nun güzel kokusu tüm varlığına nüfuz edinceye kadar sürekli tekrar edilen kelime-i şahadetle sulanan yasemin ağacına benzetirken, Sind'de Kadı Kâzan (ölm. 1551), İlahi Mâşuk'u, toprağın üzerindeki sayısız kökünün, aslında kendisinin tek olduğu gerçeğini gizler gibi görünen (tıpkı görüngünün İlahi Vahdeti gizlemesi gibi) bir banyan ağacı olarak kabul eder.[45]

---

43 Nāṣir-i Khusraw [Nâsır i Hüsrev] (1929), *Dîvân*, *a.g.y.* içinde (1993), çev. A. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom*, s. 71 vd.

44 S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 103; Sadreddin Konevî, dalları ilahi isimlerden oluşmuş, kökleri ise ilahi varlığa tutunmuş bir ağaçtan söz eder.

45 *Qāḍī Qādan Jō kalām* [*Kadı Kâzan Jû kelâm*] (1978), no. 56; Sultan Bahoo [Sultan Bahu] (1967), *Abyāt* [*Ebyât/Beyitler*], no. 1; ayrıca krş. Mas'ud Bakk'ın [Mesud Bek] *İkrâm*'daki (1953) ga

Halk inançlarında karşılaşılan bazı düşünceler, örneğin yalnızca pratik nedenlerle değil, aynı zamanda kabir azabını hafifletip ölüyü teselli etmesi için de mezarına ağaç dikmek gibi inanışlar buradan doğmaktadır. Ağacın *bereketi*, ona dokunarak ya da belirli yerlerde dalları tuhaf biçimli veya aşağı eğilmiş bir ağacın altında emekleyerek aktarılır; bu türdeki en tipik ağaç Ucch'daki (Güney Pencap) bir türbenin yakınında görülebilir.

Ağacın bütünü gibi parçaları, yani dalları ve yaprakları da aynı *bereketi* taşır. İnsanlara taze sürgünlerle vurma âdeti –şaka veya ciddi aslında ağacın yaşam gücünün bir kısmını kişiye aktaran eski bir bereket ayinidir. Ortaçağ Mısır'ında da uygulanmıştır: Kâbe'nin örtüsünün [*kisva*] Mekke'ye götürülmek üzere yüklendiği *mahmil** Kahire sokaklarında görkemli bir biçimde teşhir edilirken bir soytarı, *ifrît-i mahmil*, şakayla seyircilere vururdu; benzer âdetler Haydarabad/Dekken'deki Muharrem alaylarında da görülebilir.

Ağacın bereket veren gücü çelenkte de korunur. Mekke'den dönen hacılara veya önemli misafirlere çelenk verme, veli türbelerini çelenkle süsleme âdeti gibi, ağacın bereketiyle ilgili bu duygunun zayıf bir yansımasıdır; altkıtadaki büyük bir türbeyi ziyarete gelen her ziyaretçi, kutsal mekânların girişlerinde çiçek ve çelenk satan çok sayıda küçük dükkânın bulunduğunu bilir.

Genel olarak hayat gücünün akışını yalnızca ağaçlar taşımaz, belirli ağaçlar ya da onların sürgünleri de edebiyat ve folklorda rol oynar. Bazen bu gibi ağaçların bereketi, onların bir velinin yere attığı misvaktan kök salıp güçlü bir ağaca dönüşmelerine dayandırılır. İyi bir örnek Galbarga/Dekken'deki Cüneyd türbesidir.

Kuran'a göre hayatla özel bir ilişkisi olan ağaç hurmadır: Kuran'da, Meryem'in doğum yapmasıyla ilgili olarak (Sure 19:23), Bakire'nin, sancılandığında kurumuş bir hurma dalına tutunduğunu ve ağacın, doğacak peygambere ilişkin llahi bir işaret olarak Meryem'in üzerine hurma yağdırdığı anlatılır. (Bu imge Paul Valéry'nin güzel şiiri *La palme*'ye [*Hurma*] ilham vermiştir.) Araplar hurma ağaçlarını severler; *fütüvvet* teşkilatlarının ziyafetlerinde hazırlanan helvanın üzerine konulan oniki

---

zeli: *Armaghān-i Pāk* [*Armağan-ı Pak/Temiz Armağan*], s. 150.

* *Mahmil* veya *mahmel*: Onüçüncü yüzyıldan başlayarak Müslüman hükümdarların bağımsızlıklarını kabul ettirmek ya da hacıları uğurlama töreninde kendilerine şerefli bir yer edinmek amacıyla Mekke'ye gönderdikleri içi boş ve süslü mahfe. *Islam Ansiklopedisi*'ne göre, Mısır *mahmil*'inin Peygamber'in türbesini ve Kâbe'yi örtmek için kullanıldığı rivayeti doğru değildir yn.

hurmada olduğu gibi, dinsel amaçlarla hazırlanan çeşitli yemeklerde de hurma kullanılmıştır; halen de kullanılmaktadır.[46] *Kısas-ı Enbiya*'daki başka önemli bir âdet ise, Cennetten kovulduktan sonra Âdem ve Havva'ya avret yerlerini örtmeleri için yaprakları verilen incir ağaçlarının korunup yakılmamaları gerektiği fikrine işaret eder. Ayrıca Allah Kuran'da, "Andolsun incire ve zeytine" (Sure 95:1) diye yemin etmemiş midir? Zeytin Kuran'da daha da önemlidir; yalnızca İlahi Misaklar açısından değil, yağı ateş dokundurulmadan da parlayan ve "ne doğuda ne de batıda bulunan" (Sure 24:35) gizemli bir ağaç olmasından dolayı da böyledir. Servi ağacına "hür" denir ve Türk ve Acem şairlere sevgilinin boyunu, endamını hatırlatır; buna karşın çınar ağacı insanoğlunu andırır görünmektedir; yaprakları dua için açılmış ellere benzemez mi?

Bu gibi karşılaştırmalar, bir bahçe –her bitki ve çalının Allah'a hamdü sena ettiği, Cennetin kopyası ezeli bir bahçe– kavramına yol açar. Kuran, yağmurların ölü gibi gözüken toprağı diriltti̇ği ilkbaharda doğanın sürekli olarak yenilenmesine kulak verenlere hatırlatmada bulunarak kıyamet gerçeğini tekrar tekrar vurgulamıştır. Bu nedenle Türk ve Fars edebiyatı bu gibi şiirlerle doludur; çünkü ağaç ve çalıların yemyeşil oluşu, Cennetin yeryüzüne inmesi gibi görülmüştür.[47]

Ebu'l-Hüseyin en-Nürî, dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta, kalbi, "zikr" veya "tazim" gibi hoş kokulu bitkilerle dolu bir bahçeye benzetmekte ustalaşmıştır; öte yandan ondan hemen sonra gelen başka bir sûfi, yaprakların "Allah rızası"ndan ve hamd çiçeklerinden oluştuğu işitme bahçesinden [*ravza-i semâ*] söz etmiştir.[48] Bu durumda gönül bahçesi rahmet yağmurlarıyla kutsanır ya da günahkârlar söz konusu olduğunda gazap yağmuru bu bahçenin zehirli bitkilerini yok eder.[49] Benzer biçimde insan bitkilere benzetilebilir; bazıları hoş kokulu çiçeklere, bazıları ise ota benzer.

Belirli bitkilere özel güçler bahşedildiği düşünülür: yabani sedefotu [üzerlik], *sipend* kem göze karşı (genellikle tütsü olarak) kullanılır; Afganistan'da *peygamber gülü* denilen küçük, çizgili sarı bir çiçek Peygamber'in parmak izlerini taşıyormuş gi-

---

[46] Taeschner (1979), *Zünfte*, s. 528.

[47] Schimmel (1976c), "The Celestial Garden in Islam."

[48] Sam'ânî, [Semanî], *Rawḥ al-arwâh* [*Ravhu'l Ervah*], Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 71'de alıntılanmıştır.

[49] Nâṣir i Khusraw [Nâsır-i Hüsrev] (1929), *Dîvân*, s. 472-3, önceleri koyun gibi davranan bir domuzun dokunaklı bir biçimde dünya bahçesini (veya din bahçesini) yavaş yavaş nasıl yerle bir ettiğini tasvir eder.

bi görünür. Fakat her yerde olduğu gibi İslam geleneğinde de gülün yeri en yukarıdadır. Peygamber bir gülü öpmüş ve onu gözlerine sürmüştür; çünkü "kırmızı gül *kibriyâ*'dan, Allah'ın mehabetinden bir parçadır."[50] Öte yandan bir menkıbe, gülün, Peygamber'in gece yolculuğu [*isra*] sırasında bedeninden akan ter damlalarından meydana geldiğini söyler; bu nedenle gül Peygamber'in güzel kokusunu taşımaktadır.

Zambak –taçyapraklarının şekli dolayısıyla– Ali'nin muhteşem kılıcı *Zülfikar* ya da on diliyle Allah'ı tesbih eden bir çiçek şeklinde yorumlanırken; menekşe şairlere, lacivert hırkası içinde yeşil seccadesinin, yani çimenlerin üzerinde başı dizlerinin üzerine bükülmüş bir halde oturan ve tevazu içinde tefekkür eden yaşlı bir zahit olarak görülmüştür. Lale, kara kalpli gönülçelici bir kadın olarak görülebilir; fakat dinsel gelenekte lale, kederlerle kavrulmuş bir kalbi andıran kara lekesiyle, Kerbela şehitlerininkiler başta olmak üzere, kanlı kefenlere şahit olanları hatırlatır.[51] Öte yandan lale, İkbâl'in şiirlerinde, Tûr-i Sina ateşini, yani Allah'ın Celalinin aziz tecellisini simgeler; aynı zamanda kemale yönelişini engellemeye çalışan bütün sıkıntılara göğüs geren gerçek müminin timsalidir.

Bununla birlikte bütün çiçekler ve yapraklar sessizce Allah'ı tesbihle meşguldürler; çünkü "Yeryüzünde hiçbir şey yoktur ki, Allah'ı tesbih etmesin" (Sure 59:24 vd) ve Sa'dî'nin (ölm. 1292) çok sık taklit edilen –tarihçi Devletşah'a inanacak olursak, meleklerce İlahi huzurda bütün yıl boyunca okunan– bir şiirinde terennüm ettiği gibi, her yaprak Allah'ı tazim eden bir dildir.[52]

Mahlukatın bitimsiz hamd duygusu en duyarlı ifadesini, tekkeye çiçek getirmeleri için müritlerini dışarı yollayan Türk sûfi Sünbül Efendi'nin (onaltıncı yüzyıl) hikâyesinde bulur. Bütün müritler güzel buketlerle geri dönmüşlerken, içlerinden birisi, Merkez Efendi, şeyhine yalnızca solmuş küçük bir çiçek getirmiştir; bunun nedeni olarak da "Diğer bütün çiçekler Allah'ı tesbih etmekle meşguldüler, onlara engel olmak istemedim; yalnızca bu *zikr*'ini tamamlamıştı, ben de onu getirdim,"

---

50 Rūzbihān Baqli [Ruzbihān Bakli] (1966), *Sharḥ i shaṭhiyāt* [*Şerh i şathiyyat*], § 265.

51 Irène Mélikoff (1967), "La fleur de la soufferance. Recherches sur le sens symbolique de *lâla* dans la poésie mystique turco iranienne." Prof. Karl Jettmar (Akademie Journal 1, 1992, s. 28), bronz çağı boyunca Kuzey Afganistan halkının lale bayramı kutladıklarından söz etmektedir; aynı bölgede Ali ibn Ebu Talib'le ilişkili bir lale bayramı yakın bir zamana değin kutlanmıştır.

52 Devletşah (tarihsiz), *Tezkiretü'ş Şu'arâ*, s: 224.

demiştir. Böylece şeyhin halifesi de o olmuştur.

Yalnızca bitkiler değil, her biri kendi usulünce olmak üzere hayvanlar da Allah'ı tesbih ederler. Yeryüzünü taşıyan öküzün üzerinde durduğu okyanusun dipsiz derinliklerindeki balık gibi mitolojik hayvanlar vardır; Farsçadaki *ez mâh ta mâhî*, "aydan balığa kadar" sözü, "bütün âlem boyunca" anlamına gelen bir deyiştir. Bununla birlikte Mısır'da kem göze karşı balık biçimli tılsımların kullanılmasını ve Oud'lu Nevvabların evlerindeki sayısız balık tasvirini ve üzerine balık işlenmiş kalkanı açıklamak zordur. Bu gibi durumlarda büyük bir olasılıkla İslam öncesinden kalma bir alışkanlık söz konusudur. Kuran'da, hayvanlardan görece çok az söz edilirken, *Kısas ı Enbiya*, hayvanların Cennetten kovulduktan sonra Âdem'i nasıl teselli ettiğini anlatır.

Türk geleneğinde *buğra*, *boğa*, "öküz," veya *börü*, "kurt" gibi isimlerin, bir boyun eski totem hayvanlarına işaret ettiği düşünülürken, Arap Müslümanlar arasında kadim totemizmin izleri yok gibi görünüyor. Ama özellikle İslam dünyasının merkezden uzaktaki bazı tarikatlarda "totemist" kalıntılar olduğu görülen şeylerle karşılaşılır: örneğin Kuzey Afrika'daki İseviyye tarikatı bir hayvanı totem hayvanı olarak kabul eder ve şenlik süresince onun gibi davranır, ta ki bir boğa ritüele uygun (fakat İslami ritüele aykırı!) bir biçimde kesilene kadar.[53] Heddâveli dilenci-dervişler arasında, dervişlerle kedileri özdeşleştirme âdeti de aynı köklere uzanıyormuş gibi görünüyor.[54] Bunlar istisnai durumlar olsa bile, belirli hayvanların kutsal güçlerine inanmakla ilgili kalıntılar hâlâ genel anlamda sufi geleneklerinde sürmektedir. Bunlardan biri, bazı tekkelerde şeyhin oturma yerini oluşturan *post*'un kullanımıdır. Haydârîler ve Cavlâkîler gibi ortaçağ dervişleri, hayvan postlarına büründüklerinde hayvanla bir tür özdeşleşme duygusu yaşamış olmalılar.

Dinde hayvanların rolüyle ilgili bir sorun da, Kenanlılarda yaban domuzu kutsal sayılırken, kadim İsrail'de domuz eti yemenin yasak olması örneğindeki gibi, daha önceden kutsal kabul edilen bir hayvanın murdar bir hayvana dönüşmesidir. Domuz etinin haram kılınması, İslamda varlığını koruyan ender yiyecek tabularından birisidir. Bununla birlikte İslamda domuz etinin yasaklanmasının gerçek nedeni bilinmemektedir; bu yasaklama genellikle (ve kısmen de doğru olarak) sağlıkla ilgili nedenlere dayandırılmaktadır. Ancak öyle görünüyor ki, büyük bir olasılıkla do

---

53 U. Topper (1991), *Sufis und Heilige im Maghreb*, s. 167.

54 R. Brunel (1955), *Le monachisme errant dans l'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa.*

muzların iğrençliği, görenleri sağlıkla ilgili geçerli nedenlerden daha fazla şaşırtıyor. Yaşlı bir Anadolu köylüsünün Ankara Hayvanat Bahçesi'nde bu cins bir hayvanı görünce (emin olun gerçekten çirkin bir hayvandı), "Hamd olsun Rabbime ki, bu iğrenç mahluğu yememizi haram kılmış," dediğini çok iyi hatırlıyorum. Bunun yanı sıra domuzların genellikle şu ya da bu biçimde Hıristiyanlarla ilişkili olduğu düşünülmüştür: Feridüddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında, sofu şeyh San'ân bir Hıristiyan kızın aşkıyla öylesine kendinden geçmiştir ki, onun domuzlarını bile güder; kutsal Kudüs şehrine domuzları getiren "Franklar," Mevlânâ'nın şiirlerinde birkaç kez yer alır.[55] Müslümanların domuza ve domuz etine karşı bu derin ve köklü tepkileri ortadayken, çocuklarının İngiltere ve Amerika'daki okullarda sevimli bir biçimde resmedilmiş "üç küçük domuzcuk" hakkındaki çocuk şarkılarını öğrenmek zorunda kalmaları veya onlara bazen domuz biçiminde masum badem ezmeleri sunulması anne babalar için gerçek bir kültür şoku olmaktadır.

Müslümanlar zooloji alanında, Câhız ve Demîrî'nin eserleri gibi pek çok bilimsel ve eğlenceli eser yazmıştır; fakat genel olarak hayvanların belirleyici özelikleri ya Kuran'daki ender değinmelerden ya da sekizinci yüzyıldan sonra Beydaba'nın, ilk kez İbn Mukaffa (ölm. 756) tarafından Arapçaya çevrilmesinden sonra İslam dünyasında yaygın bir biçimde okunmaya başlanan *Kelile ve Dimne* diye bilinen mesellerinden alınmıştır.

Kuran, küçücük bir sivrisinekten (Sure 2:26), Allah'ın benzerlikler aracılığıyla insanlara ders vermesinin bir örneği olarak söz etmektedir. *Kısas-ı Enbiya*'da, Nemrut'un burnundan girip beynine ulaşan ve böylece onun yavaş yavaş ve acı içinde ölümüne neden olan şeyin bir sivrisinek olduğunu öğreniyoruz; küçücük bir böcek, güçlü bir tiranı alt edebilir. Balarıları, kendi yuvalarını yapma becerileri Allah'ın hikmetine işaret eden "vahiy alan" canlılardır (Sure 16:68). Geç döneme ait bir menkıbede, Ali ibn Ebu Talib, bir savaşta kendisine yardım ettikleri için *emîrü'n-nahl*, "arıların emiri" olarak görülür; ortaçağ Türkiyesi ve yine aynı devir Hint-Pakistanındaki halk geleneğine göre bal ancak arılar sürekli *salavât-ı şerîfe*, Peygamber'e dua ederek vızıldadıklarında tatlı olur, aksi halde çiçeklerden tatsız özleri toplar-

---

55 Domuzlar, Rûmî [Rûmî], *Mathnawī* [*Mesnevi*] II, 1413'de Kıyametle; *Divân-ı Kebir* 3882, 7227, 12.883 numaralı beyitlerde ise Kudüs'le ilişkili olarak ortaya çıkar; Khâqânī [Hâkânî] (1959), *Dîvân*, *kaside* no. 1'de aynı motifi kullanır ve bu domuzları, 570'de Mekke'nin kuşatılmasında faydalanılan fillerle birleştirir.

lar.[56]

Karınca her ne kadar Süleyman tarafından onurlandırılmışsa da Sure 27:18 ve devamında zayıf bir yaratık olarak ortaya çıkar ve karıncanın güçlü hükümdara bir çekirge bacağı –"çekirge bacağı" değersiz, ama fakir bir kişinin iyi niyetli hediyesidir– getirmesiyle ilgili menkıbeden sık sık üstü örtülü bir biçimde söz edilir. Örümcek, bir yandan "en zayıf yuvayı yapan" (Sure 29:41) canlıdır, ama öte yandan hicreti sırasında Muhammed'e yardım eden de bir örümcektir: Muhammed, Ebu Bekir'le birlikte bir mağarada gecelediğinde bir örümcek mağaranın girişine ağını öyle ustalıkla örmüştür ki, Peygamber'i izleyen Mekkeliler onun gizlendiği yeri öğrenememişlerdi. Menkıbe böyle der.

Kuran'da adı geçmese de, mumun ateşinde kendini kurban eden pervane, İlahi Ateşte fena olmaya can atan nefsin yaygın olarak kullanılan bir simgesine dönüşmüş, Goethe'nin bu motifle *Selige Sehnsucht* adlı şiirindeki uyarlaması da Batı edebiyatına geçmiştir.[57]

Dörtayaklı hayvanlara gelince; Sure 2, Bakara, "İnek," adını, Musa'nın bildirdiği kurbanlık sarı inekten alır (Sure 2:67 vd); fakat 1578'de İmparator Ekber'in sarayındaki dinsel tartışmalardan birinde sofu bir Hindu sevinçle, Kuran'ın en uzun suresine adını verdiğine göre Allah'ın inekleri gerçekten de çok sevmiş olması gerektiğini söylemiştir; bu safiyane yanlış anlama, sarayın Müslüman erkânını hayli güldürmüştür.[58]

Her yerde azamet ve kudretin simgesi olan aslan, İslam geleneğinde de aynı rolle ortaya çıkar; adı önce Haydara (veya Haydar), "Aslan" olan Ali ibn Ebu Talib, ilk günlerden başlayarak "Allah'ın aslanı" olarak övülmüştür ve bu nedenle de *Gazanfer*, "aslan," *Esedullah*, "Allah'ın aslanı" veya Fars bölgelerinde *Ali-Şir*, "Ali Aslan" ve Türk etkisi altındaki bölgelerde ise *Aslan Ali* ve *Ali Arslan* gibi onun aslana benzer niteliklerine işaret eden sayısız isimle donatılmıştır. Gerçek veli, bu dünya-

---

56 Bkz. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, s. 102-3; N. A. Baloch (ed.) (1960), *Munāqiba*, s. 196-8'deki Sind türküsü; *Yunus Emre Divanı* (1943), s. 542, no. CLXXV. Ali'nin bal anlamyla ilişkisi hakkında bkz. R. Paret (1930), *Die legendäre Maghazi Literatur*, s. 196 vd.

57 Al-Ḥallāj [Hallac], *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* [*Kitabü't Tavâsîn*], ed. L. Massignon: "*Ṭāsīn al fahm*" ["*Tasi nü'l fehm*"]. Hallac'ın hikâyesinin Goethe'nin *West Ostlicher Divan*'ındaki [*Doğu Batı Divanı*] "Selige Sehnsucht" isimli şiire dönüşümü için bkz. H. H. Schaeder (1942), "Die persische Vorlage für Goethes 'Selige Sehnsucht'."

58 Aktaran Bedeuni (1864-9), *Muntakhab at tawārīkh* [*Muntehabü't Tevarih/Tarihten Seçmeler*], c. 2, s. 221 (İngilizce çevirisi (1972), c. 2, s. 215).

nın karanlık ormanında altın bir aslan gibidir, denir ve vahşi aslanlar onun önünde boyun eğer ve uysal binek hayvanları gibi hizmet ederler. Fakat belki de aslanın en etkileyici rolü, Mevlânâ'nın *Fihi Ma Fih*'inde bulunur. Meşhur bir güçlü aslanı görmek için uzak yakın pek çok yerden insanlar gelir, fakat hiçbiri korkudan ona yaklaşmaya cesaret edemez; ancak birisi onu okşayabilmiş olsa, düşünülebilecek en merhametli canlı olacaktır. Gereken şey mutlak imandır, bundan sonrasında herhangi bir tehlike yoktur.

Halk inançlarında, kedi aslanın teyzesidir veya aslanın aksırığından doğmuştur.[59] Peygamber'in kedilere düşkünlüğüne çok sık değinilir ve "Kedi sevgisi imanın bir parçasıdır" hadisinin sahih olup olmaması bir yana, bu ifade kedilere karşı duyulan genel duyguyu yansıtır. Çünkü kedi temiz bir hayvandır; varlığı, namazı bozmaz ve kedinin içtiği sudan abdest alınabilir. Ebu Hureyre'nin sürekli heybesinde taşıdığı kedisinin, Peygamber'i iğrenç bir yılandan nasıl kurtardığını anlatan bir hikâyenin değişik anlatımları vardır. Peygamber kendisini kurtaran kediyi okşamıştır; bu yüzden Peygamber'in parmaklarının izleri hâlâ pek çok kedinin alnında dört koyu şerit halinde görülebilir. Peygamber kedinin sırtını sıvazladığı için kediler asla sırtları üstüne düşmezlermiş. "Kedilerin Anası"nın veya daha sonraları "kedilerin Babası"nın hac zamanı Mısır *mahmil*'ine eşlik etmesi âdetinin, eski Mısır kedi tapımının bulanık bir kalıtı olup olmadığı belli değildir.[60] Kedi sevgisi özellikle Mağrib geleneğinde açıktır; örneğin Heddâveliler arasında taliplere *kuêtât*, "küçük erkek kediler" denir. İbn Meşîş kedi sevgisiyle tanınır; Fez'de, Anadolu'daki *Pisili Sultan* gibi Zâviye-i Bû Kutût, "Kedici Baba Zaviyesi" olarak bilinen eski bir sûfi türbesi de vardır. Ancak ilk dönem külliyatında kediyle ilgili bu olumlu değerlendirmelere rağmen huzur içinde dualarını ya da *zikir*'lerini mırıldanırken, kan dökmeye tövbe ettik demelerine kanan fareleri öldürmeyi de ihmal etmeyen ikiyüzlü kediler hakkında anlatılan (özellikle Fars kökenli) hikâyelerin sayısı az değildir.

Kedi mübarek bir hayvanken, köpek murdar kabul edilmiştir ve köpeğin varlığı namazı bozar. Köpek, vahşi ve tamahkâr görülür (Anadolu'da sokak köpeklerini gören bir kişi bunu anlar); bu nedenle köpek *nefsi*, "kötülüğe teşvik eden" (Sure 12:53) süfli ruhu temsil eder. Sûfiler yanlarında, soranlara aç *nefs* olduğunu söyledikleri siyah bir köpekle görülmüşlerdir; ancak köpek terbiye edilebilir ve *kelb-i muallem*, "eğitilmiş köpek" haline gelebilir; böylece süfli yetiler de yararlı hale getirilebilir.

59 A. Schimmel (1985), *Die orientalische Katze*.

60 E. M. Lane (1836), *Manners and Customs*, s. 434.

Öte yandan Kuran, Yedi Uyurlara sadakatla eşlik eden bir köpekten söz eder (Sure 18:18-22); menkıbelerde Kıtmir adıyla geçen bu efsanevi hayvan, sadakatın ve güvenilirliğin bir simgesi haline gelmiştir. Şairler, mâşuklarının kapısında veya Şiî İslamda olduğu gibi bir İmam'ın türbesinin kapısında "sadakat köpeği" olmaktan zevk alırlardı. Orayı sebatla gözleyerek, Kuran'da anılmakla onurlandırılan Yedi Uyurların köpeği kadar arınmış olacakları ümidini taşımışlardır. Bazı Şiî ailelerdeki *Kelb-i Ali*, "Ali'nin köpeği" lakabı bu arzuyu ifade eder. Şairler, divane âşık Mecnun'un mâşuku Leyla'nın mahallesinden geçmiş sokak köpeklerinin patilerini nasıl öptüğünü anlatırken, en süfli hayvanın bile mâşukla bağlantısı nedeniyle bir nimet sayılabileceğine dikkat çekmek isterler.[61] Fars şiirinde (edebiyatta kedilerin oldukça olumsuz çizilmeleriyle karşıt olarak) köpeklere yapılan olumlu atıfların dikkat çekici boyutları, Zerdüştilerin köpek sevgisinden kaynaklanıyor olabilir. Zerdüştçülüğün ikici sisteminde köpekler yaradılışın iyi tarafına aittirler.

Sure 88:17'de Allah'ın yaratıcı gücünün bir işareti olarak anılan deve ("Deveye bakmazlar mı, nasıl yaratılmıştır?"), başlangıçta tez canlı ve bencilken daha sonraları ağır yüküne rağmen sürücüsünün şarkısıyla dikenli yollarda raks ederek sâliki hedefine, yani İlahi Huzur'a götürmek üzere (tıpkı köpek gibi) eğitilmiş *nefs*'in güzel bir simgesi haline gelmiştir.

Kuran'da tasvir edilen olumsuz hayvanlar arasında, anırması "seslerin en çirkini" (Sure 31:19) sayılan ve aptallığı, kutsal metinleri anlama ve değerlendirme yeteneğinden yoksun cahiller hakkındaki "onlar kitap taşıyan eşekler gibidirler" (Sure 62:5) sözünden anlaşılan eşek de vardır. Menkıbeye göre İblis onun kuyruğuna tutunarak Nuh'un gemisine binmeyi başardığı için eşeğin uğursuz olduğu söylenir. İslami edebiyatta eşek, geleneksel olarak (klasik antikitede olduğu gibi) necaset ve şehvetle ilişkili görülmüş ve tasavvuf dilinde, tıpkı İsa'nın kendisi göğe çıkarken eşeğinin yeryüzünde kalması gibi, terk edilmesi gereken maddi dünyanın simgesi haline gelmiştir.[62]

Bununla birlikte Peygamber'in Ali'ye verdiği ve Ali'nin de üzerinde pek çok kahramanca iş başardığı Düldül ("büyük kirpi" anlamına gelir) adında beyaz bir katır vardır. Günümüzde binaya ve sahibine bereket getireceğine inanıldığı için Düldül

---

[61] J. Nurbakhsh [J. Nurbahşl (1989), *Dogs. From a Sufi Point of View*.

[62] Rûmî'nin dili; İsa, yani insanın manevi yönü ile eşeği, yani insanın maddi yönünü yan yana koyduğunda fazlasıyla kabalaşır. Bkz. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*'ın dizinindeki "eşek" maddesi.

tasvirlerini Hindistan ve Pakistan'daki türbe duvarlarında ve ucuz posterlerde bulmak mümkündür.

Bir mite göre kuvvetli esen güney rüzgârından yaratılan at, tipik Arap hayvanıdır ve Arap edebiyatı bu güzel hayvana övgülerle doludur. Sure 100'ün [Âdiyât Suresi] başında, dünyadan son gayeye –Hesap Gününe– doğru dörtnala gidiyormuş gibi görünen "koşan atlar"dan söz edilmektedir. Fakat at, dinsel bağlamda doğru olarak nadiren gözükür; böyle olmakla birlikte tasavvuf geleneğinde sahibine yararlı olmak için aç bırakılıp alt edilmesi gereken *nefs*-hayvanı olarak görünür; "tezcanlı at"a ilişkin sayısız anıştırma ve minyatürlerdeki aç bırakılmış at çizimleri bu anlayışla ilgiliymiş gibi gözükmektedir.[63] Şiî çevrelerde, ahir zamanda Mehdi yeryüzüne indiğinde onu beyaz bir atın taşıyacağına inanılır; bu yüzden Mehdi'nin ansızın çıkagelmesi durumunda atının eyerlenmiş olduğunu göstermek için, ayakları kınalı cins bir küheylan her yıl Muharrem alayının (*zü'l-cenâh* denilir) başını çeker. Dindarlar nasip almak için ata dokunurlar.

Miraçta Peygamber'i göklerden Allah'ın huzuruna kadar taşıyan, attan küçük katırdan büyük tuhaf binek hayvanı (ismi *berk*, yani "şimşek"le ilgilidir) Burak'tı. Kadın yüzlü ve tavus kuşu kuyruklu olarak tasvir edilir; hız ve güzelliğin cisimleşmiş halidir. Şairler ve ressamlar onu yeni, renkli ayrıntılarla tasvir etmekten hiç bıkmamışlardır. Günümüzde resimlerde çok sık gözükür ve İslam dünyasının doğusunda, özellikle de Pakistan'da, büyük bir olasılıkla Peygamber'i âlem boyunca taşıyan gerçek Burak gibi, *bereketi* sayesinde gidecekleri yere süratle ulaştırması umuduyla kamyonlar ve otobüsler onun "sureti"yle süslenir.[64]

Hıristiyan geleneğinde büyük önem taşıyan yılanlar, İslamda merkezi bir rol oynamaz. Kuran (Sure 7:117; 20:66 vd), yılana dönüşerek Firavun'un büyücülerinin asalarını yutan Musa'nın asasından üstü kapalı olarak söz eder; çünkü yılanlar, bir zümrüde benzeyen şeyhin kör ettiği *nefs*-hayvanları şeklinde görülebilirler.[65] Ayrıca tavusun ihmalkârlığı sayesinde küçük bir yılan suretinde Cennete girip Âdem'le

---

[63] Schimmel (1972), "Nur ein störrisches Pferd ...." Hâkânî'ye göre "din, bir Arap atının neshebi"dir; sırtına Grek felsefesinin eğeri konulduğunda değerini yitirmemelidir. Ilginç bir biçim de Ikbâl, vefatından birkaç hafta önce yazdığı son siyasal mektubunda bu mısraı kullanmıştır (1948, *Speeches and Statements*, s. 169).

[64] Afrikalı Müslümanlar arasında Burak motifinin kullanımı için bkz. R. A. Bravmann (1983), *African Islam*, bölüm V.

[65] *Nefs*'in simgesi olarak yılan için bkz. Schimmel (1975a), *Mystical Dimensions of Islam*, s. 113 [*Islamın Mistik Boyutları*, çev. E. Kocabıyık, s. 121].

Havva'yı yasak meyveden yemeye ikna eden İblis'ti. Ne var ki yılan ve daha cüsseli akrabası ejderin rolü sanıldığı kadar önemli değildir. Ama yine de hem yılanlar hem de ejderler (ejder yerli İran geleneğinde daha sık olarak görünür) harabelerde korunan hazinelerle ilgili halk inançlarıyla ilişkilidir. Belki de bu inanç onları, *Kısas-ı Enbiya*'ya göre İlahi Kürsî'yi çevreleyen güçlü yılanla ilişkilendirir.

Simgesel dilde daha önemli olanı, Kuran'da söylendiği üzre (Sure 24:41), her şey gibi Rabbe tapan ve kendi tazimatlarını ve ibadetlerini bilen kuşların âlemidir. İlk ve kadim toplumlarda yaygın olan can kuşu, İslam dünyasında da gayet iyi bilinir. İslamiyet öncesi Araplar, can kuşlarının mezarın etrafında uçuştuğunu hayal etmişlerdir. Can kuşu teması, ruhun maddi dünyanın sınırları ötesine uçuşunu simgelemek için o kadar uygundu ki, daha sonraları tasavvuf edebiyatına da nüfuz etti ve bugün hâlâ kimi Türk ailelerinde birisinin ölümünden söz edilirken *can kuşu uçtu* denildiği olur. Şehitlerin ruhlarının yeşil kuşların kursaklarında Kıyamet Gününe kadar yaşayacakları bu inanışla bağlantılıdır.[66]

Yine genel anlamda bitkiler nasıl İslam inançlarında ve folklorunda dikkate değer bir rol oynuyor ve kimi özel bitkiler dinsel veya büyüsel önemleriyle ayırt ediliyorlarsa, kuşların durumu da aynıdır. Gül, İlahi cemalin yüce tecellisi veya mâşukun yanağının simgesi ise, bülbül de tam anlamıyla can kuşudur. *Gül-bülbül*, bu kuşun şairlerin gözdesi haline geldiği Farsçadaki basit bir uyak değildir; güller çiçek açtığında pek dokunaklı bir biçimde ötmeye başlayan kederli bülbül, kolaylıkla özlem çeken ruh olarak da yorumlanabilir. Bu düşünce, gül-bülbül ikilisinin en dünyevi görünen kullanımının bile temelini oluşturur; bunu pek çok yazar bilmez.

Doğan, farklı bir can kuşudur. Doğancılığın geçmiş zamanların gözde işlerinden biri olduğu ve olmaya da devam ettiği bir uygarlıkta, doğanın simgesel kullanımı gayet doğaldır. Kurnaz yaşlı bir kocakarı olan Dünya Hatun'un yakaladığı doğan, sonunda kendi yuvasına dönmek için havalanır; veya daha zorlusu, görünüşe göre yabani kuşun dayanılması zor eğitimi, değersiz bir yavrunun iyi eğitilmiş bir avcı kuş haline getirilmesi, sıkıntılara katlanmak zorunda olan talibin eğitimi için bir model olabilir. Bu nedenle ehlileştirilmiş itaatkâr kuşun sahibinin koluna dönmesi ile Kuran'daki, "Ey huzura eren nefs! Dön ..." (Sure 89:27-8) sözünü birleştirmek süfilerin hoşuna gitmiştir; çünkü can kuşu, *nefs-i emmâre*'nin [ayartan nefs] *nefs-i mutmainne*'ye [şüphelerinden arınmış nefse] dönüşümünü yaşamıştır. Öte yandan

66 I. Goldziher (1903), "Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben."

güçlü ve yırtıcı bir kuş olan doğan, aşkın karşı konulamaz gücünü veya bir güvercini kapıp götüren atmaca gibi insan kalbini sıkıca kavrayan İlahi rahmeti simgelemek için kullanılabilir.

Batı'da olduğu gibi güvercin veya kumru, boynunun çevresinde koyu renk tüylerden oluşan bir gerdanlığı –güvercin gerdanlığı– olmasından belli olan müşfik sadakatın simgesidir.[67] Fars geleneğinde sürekli olarak *hü, hū*, "neredesin, neredesin (sevgili)?" diye kuğurdadığı duyulur. (Aynı şekilde Hindistan'da papiha kuşunun ötüşü *piū kahān*, "Neredesin sevgili?" diye yorumlanır.)

Göçmen bir kuş olan leylek, yuvasını tercihen minarelere kuran dindar bir kuştur. Leylek güzel beyaz tüyleriyle, yılda bir kez Mekke'ye giden hacılara benzetilemez mi? Sürekli *laklak*'ları, Arapçada *el-mülk lak, el-ʿizz lak, el-hamd lak*, "mülk Senindir, izzet Senindir, hamd Senindir," şeklinde yorumlanır.

Aynı şekilde horoz, özellikle de beyaz horoz, Âdem'e namazın ne zaman ve nasıl kılınacağını öğreten bir kuş olarak kabul edilmiştir; bu yüzden kimi zaman bir hadisin işaret ettiği bir olaydan dolayı (*AM* no. 261), uyuyanları uyandıran bir müezzin olarak görülür;[68] Mevlânâ da onun için Rumca *angelos*, "melek" sözcüğünü kullanır.

İhmalkârlığı yüzünden yılanı, yani İblis'i Cennete taşıyan tavus, göz kamaştırıcı güzellik ile çirkinliğin tuhaf bir birleşimidir: parlak tüyleri ayraç olarak Mushafların arasına konulursa da, ayaklarının çirkinliği ve çığlık gibi çıkan sesi her zaman, kendisiyle övünenleri uyarmak için kullanılmıştır. Kimi yazarlar, baharın güzelliğinin veya İlahi cemalin tecellisi sayılan tavusun olumlu yönleri üzerinde dururlarken, kimileri ezeldeki Cennete girmesine yardım etmesinden dolayı İblis'in sevdiği bir kuş olduğunu iddia ederler. Bununla birlikte tavus kuşları –eski çağlarda [tanrıça] Sarasvati'ye adanmıştır– pek çok Hint-Pakistan türbesinde korunur. Yüzlercesi Tuz Sıradağları'ndaki Kallakahar'da küçük bir mabetin çevresinde yaşar; başka bazı yerlerde tavus kuşu tüyleri genellikle ziyaretçileri kutsamak için kullanılır.

Büyük bir olasılıkla İslamiyetin ilk dönemlerinde bilinmeyen papağan [dudukuşu], tavus gibi Hindistan'a aitti ve çeşitli tuhaflıklar onun Hint kökeninden kaynak-

---

67 Ibn Hazm'ın birçok Batı diline çevrilen, karasevdayla ilgili ünlü kitabı *Ṭawq al ḥamāma*'nın [*Tavku'l-hamâme/Güvercin Gerdanlığı*] (1914 vs) adı buradan gelmektedir.

68 Bir hadiste, "Horoza lanet etmeyin, çünkü o sizi namaza kaldırıyor," (*AM* no. 261) denmektedir. Ayrıca bkz. F. Meier (1977), "Niẓāmi und die Mythologie des Hahnes."

lanır: papağan, sözleri şeker gibi tatlı, fakat biraz kadın düşmanı bir öğretmen[69] olsa da hikmet sahibidir. Galbarga'da sağır ve kekeme çocukların bir evliya ailesine ait evcil bir papağanın minik türbesine götürülmesinin nedeni budur; kabrin üzerine şeker konulur ve çocukların bunu yalaması gerekir. Papağanın yeşil rengi onun Cennetle ilişkilendirilmesini sağlar ve arkasında sözcükleri telaffuz eden birisinin bulunduğu bir ayna aracılığıyla konuşmayı öğrendiği söylenir (bkz. s. 60).[#]

Hindistan'daki Müslüman geleneğinde kimi zaman halk masallarında veya şiirlerde anlatıldığına göre inciyle beslenen *hâns*, kuğu veya daha çok da iri bir erkek kaza rastlanır. Derinlere dalan bu kuş –dünyanın kirli, acı suyundan uzak duran kâmil veli gibi– sığ ve çamurlu suları sevmez.

Müslüman yazarların kuşlara olan ilgisi, Süleyman'a *Mantıku't-Tayr*, "kuşların dilinin" öğretilmesinden söz eden Sure 27:16'daki sözlerden rahatlıkla anlaşılabilir. Bu, kolayca, yalnız gerçek mürşitlerin anladığı ruhların dili olarak yorumlanabilir. Can kuşları temasını daha önce İbn Sina (ölm. 1037) *Risaletü't-Tayr* adlı eserinde ve ruh hakkındaki şiirinde kullanmıştı ve Sen'aî (ölm. 1131), *Tesbîhu't-Tuyûr*, "Kuşların Tesbihi" isimli uzun kasidesinde kuşların farklı ötüşlerini tasvir etmiş ve yorumlamıştır. Can kuşları hikâyelerinin en incelikli örneği Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ında verilmiştir: bir zamanlar Süleyman ile Seba Melikesi arasında elçi olan hüthüt kuşu, *Simurg*'u arayışları sırasında kuşları yedi vadiden geçirir.[70]

Bununla birlikte Nâsır-ı Hüsrev'in kasideleri gibi başka bazı şiirlerden olduğu kadar Attâr'ın şiirinden de, bütün kuşların insan ruhunun olumlu yönlerinin örnekleri olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.[71] Harabelerde yaşayan karga ve kuzgun gibi bazı kuşlar maddi dünyanın gafletiyle ilişkilidirler ve diğer kuşların tersine bunlar,

---

[69] Tipik bir örnek Ziyaeddin Nahşebî'nin *Tûtiname*'sidir [Papağanname]: bkz. Muhammed S. Simsar (1978), *The Cleveland Museum of Art's* Ṭuṭînâme: *Tales of a Parrot.*

[#] "Dudukuşu aynada kendini görür, kendine yüz tutar. Aynanın ardındaysa usta gizlenmiştir; güzelim bir dille edeplice söz söyler. Duducuk, bu yavaş yavaş, hafif hafif söylenen sözleri, aynadaki dudu kuşu söylüyor sanır... Usta ayna ardından öğretir ona; yoksa kendi cinsin den olmayandan söz öğrenemez o." Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, c. V:1430-1434 vd –çn.

[70] Attâr'ın *Mantıku't Tayr*'ı (1962) haklı olarak en bilinen "can kuşu" örneğidir. Ayrıca bkz. Carl W. Ernst (1992b), "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rūzbihān Baqlī."

[71] Nâsır-ı Hüsrev kuzgunların, Fatma'nın çocuklarını haksız yere halifelikten mahrum bırakan Abbasilerin rengi olan siyaha büründüklerini söyler; *Divân* (1993), çev. Schimmel, *Make a Shi eld from Wisdom*, s. 18, 66, 67.

dünyanın ölümcül bir uykuya yattığı ve hayat kaynağı suyun donduğu kış mevsimini severler. Öldürdüğü kardeşi Habil'i nasıl gömeceğini Kabil'e gösteren bir karga değil miydi? (Sure 5:31).

Mitolojik kuşlar İslam dünyasında da eksik değildir: Kanatlarının gölgesinin dokunduğu kişiye krallık bahşettiği *hüma*; Türkçe *adı var özü yok* diye ifade edilen var olmayan bazı şeylerin eğretilemesi olarak kullanılan dişi Anka kuşu mitolojik kuşlardandır. Anka'nın Farsçadaki karşılığı olan Simurg eski İran geleneğinde maharetli bir kuştur; *Şehname*'ye göre Simurg, küçük Zâl'ı kurtarmış ve öksüz çocuğu kendi yavrularıyla birlikte yetiştirmiştir; Zal'a verdiği renkli tüy sahibinin şer'i büyü yapmasını sağlar. Ama Simurg, İşrakiliğin kurucusu Sühreverdî (ölm. 1191) ve Farsça tasavvuf şiirinde en usta sözcük oyunlarını yaratan Feridüddin Attâr tarafından Tanrı simgesine dönüştürülmüştür; yedi vadiden geçerek ruhsal yolculuklarını tamamlayan otuz kuş, *si murg*, yolculuklarının sonunda ulaşmak istedikleri gayenin, yani ilahi Simurg'un aslında kendilerinin *si murg* olmalarından başka bir şey olmadığını anlamışlardır.

Kuran (Sure 5:60), günahkâr insanların domuzlara ve maymunlara dönüştüğünden söz etmektedir; ilk olarak Basra'nın İhvân-ı Safa mensupları olmak üzere, bazı ortaçağ yazarları, insanların çeşitli hayvanlara dönüşebileceği düşüncesini benimsemişlerdir. Gazâlî *İhya-u ulumi'd-din*'inde,[72] "hayvani özellikleri"nden (domuz = oburluk, açgözlülük; köpek = gazap) söz etmektedir; açgözlü, pis ve şehvetli insanların Mahşer Gününde, davranışlarını andırdıkları hayvanların suretlerinde diriltileceklerine ilişkin ilahi tehdit, Sen'aî ve Attâr'ın eserlerinde, kısmen yumuşak bir üslupla da Mevlânâ'nın bazı mısralarında dile getirilmiştir.

İslam geleneğinde hayvanların başka bir yönü daha vardır. İslam menakıbnameleri, "Allah dostları"nın hayvanlara gösterdikleri sevgiyi anlatan hikâyelerle doludur; hayvanlara karşı şefkat göstermek, hadislerdeki dokunaklı hikâyeler yoluyla tavsiye edilmiştir. Eski bir menkıbe ormanın veya çölün hayvanlarıyla yakın dostluk ilişkileriyle bilinen sûfilerden söz etmektedir; geç dönem minyatürleri ise velileri genellikle uysal aslanlarla (veya onların küçük akrabaları kedilerle) birlikteyken veya etraflarında onlardan hiç ürkmeyen ceylanlar dolaşırken göstermektedir. Nef-

---

72 Bkz. S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 258; genel olarak Gazâlî'nin görüşleri için s. 278. İranlı şair Enverî (ölm. 1190 sonrası) süfli nefsin köpeksi özelliklerini hoş bir gazelde dile getirmiştir: bkz. A. Schimmel ve Stuart Cary Welch (1983), *A Pocket Book for Akbar: Anvarī's Dīvān*, s. 61.

sindeki hayvani özelliklere boyun eğdirerek bütünüyle Tanrı'nın iradesine teslim olan insan her şeyin kendisine itaat ettiğini görecektir.

Son olarak ahirete ilişkin huzur rüyası, kurt kuzuyla dost olacak düşüncesini içermektedir; Müslüman yazarlar da, şu ya da bu adil ve övgüye layık hükümdarın yönetiminde gerçekleşecek (veya halihazırda gerçekleşmiş) ya da Mâşuk'un krallığı altında gerçekleşecek barış ülkesini defalarca tasvir etmişlerdir.[73]

İnsan Yapımı Nesneler

İbadet araçları olarak kullanılan veya kutsal bir güçle dolu kabul edilen insan yapımı nesnelere genellikle "fetiş" (Portekizce *feitiço* sözcüğünden türetilmiştir) denilir. Bu terim, insan eliyle yapılıp sonradan insan hayatında özel bir yer kazanan hemen her şeye uyarlanabilir: hatta manevi içeriği hatırlanmadan az çok bir tapım nesnesi olarak kullanılan kutsal bir kitap da fetiş haline gelebilir. Bununla birlikte "fetiş"in gücüne güvenmek, her şeyin yaratıcısı tek Allah inancıyla uzlaşamayacağı için İslamda kesin olarak yasaklanmıştır; bu açıdan insan yapımı nesneler, başka dinlere göre İslamda daha önemsiz bir yere sahiptir, bununla birlikte bu nesneler eski rollerinin belirli izleriyle İslamda varlıklarını sürdürmüş ve simgesel dilde kullanılmaya devam edilmiştir.

Yine de bu gibi nesnelere bir göz atmak ilginç olabilir: İnsan yapımı nesneler arasında silahların ilk toplumlarda özel bir değeri vardır; örneğin demircilerin kadim uygarlıklardaki rolleri gayet iyi bilinmektedir. İslami gelenekte silah "tapımı"nın ortadan kalktığı görülür; yalnızca İran destan geleneğinde, *Şehname*'de demirci Kava, kahraman ve özgürleştirici olarak hareket eder. Kuran'da Davud, bir zırhlı elbise ustası olarak gözükmektedir (nitekim her peygamber bir zanaatla ilgilenmiştir). Fakat silahların mistik gücü özel bir tarihsel örnekte yaşamaktadır: Bu örnek, Ali'nin sayesinde en büyük kahramanlık başarılarını gerçekleştirdiği meşhur çift başlı kılıcı Zülfikardır. Sonraları Zülfikar ismi genellikle pirin kılıcına ya da

[73] "Barış ülkesi"nin en bilinen temsili, İmparator Cihangir ile İranlı Şah Abbas'ı, sırasıyla, bir aslan ve bir kuzunun üzerinde otururken gösteren bir Moğol minyatürüdür (ayrıca bu resim Şah Abbas'ın Akkoyunlulara mensup olduğunu, Cihangir'in "Kaplan" Babür'ün soyundan geldiğine de işaret eder). Bkz. S. C. Welch (1979a), *Imperial Mughal Painting*, s. 121. Bu muhteşem dönemin ilk şiirsel ifadelerinden bir örnek, Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuara* (tarihsiz), s. 84'teki Abdülvâsi-i Cebelî] ait olan şiirdir [*Tezkire i Devletşah*, s. 127].

düşmanlara galip gelmede olabilecek en büyük başarıyı sağlayabilecek her türlü keskin alete (bunun içine şairlerin keskin dilleri de girer) verilmiştir; bu bağlamda özel isim olarak da kullanılır.

İslami silahlar ve zırhların üzerine genellikle güçlerini artıran kalıplaşmış dinsel sözler yazılmıştır: Kuran'daki zafer ayetlerinin dışında (Sure 48:1), çoğunlukla şu hadisle karşılaşılır: *Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikâr*, "Yiğit Ali'dir; Kılıç Zülfikar." Silah ve zırhlarda, Sünni muhitlerde Hulefâ-i Râşidîn'in isimleri [Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali], Şiî çevrelerde de Şiî İmamların isimleri kullanılmıştır; Şiî çevrelerde Ali'den yardım talep eden *Nâdiyen Aliyya*, "Ali'yi çağır, harikalar yaratanı ..." gibi ifadeler, silahların veya diğer nesnelerin üzerinde son derece yaygındır.

Benzer yazılar göğüs zırhından dizliğe, miğferden kalkana kadar her çeşit silahın üzerine yazılmıştır; fakat bütün bu durumlarda nesneye özel gücünü bahşeden Allah'ın ayetleri veya Peygamber'in sözleridir. Eski bir övünç nesnesi, balta veya çift başlı baltadır; bu tür bir balta Kuzey Afrika'daki Hamedşe gibi belirli tarikatlarda kullanılmıştır ve eski zamanlarda İran'daki bazı sûfiler de yalnızca erkeklerin üye olabildiği dayanışma örgütlerinin tipik alâmeti olan gürz kullanmıştır.

Ağaçlar ve ağacın parçası olan dallar dinsel-büyüsel amaçlarla yaygın bir biçimde kullanıldığına göre, insan yapımı bir dal olan asa veya değneği açıklamak mümkündür. Asa insanın gücünü artırır ve kılavuzluk yapar. Kuran'da yılana dönüşüp Firavun'un sihirbazlarının sopalarını yutan asanın sahibi Musa'yla ilgili ifadeler (Sure 20:66 vd), asanın gücünün tipik bir örneğidir. Üstelik Musa asasıyla denizi yarmış ve kayadan su fışkırmasını sağlamıştır. Muhammed İkbâl'in İslam dünyasındaki modern gelişmeyi acımasızca eleştirdiği Urduca şiirlerinden oluşan bir esere *Darb-ı Kelim*, "Musa'nın Vuruşu" ismini vermesinin nedeni de budur; İkbâl'in kalemi Musa'nın asasıyla ilişkili mucizeleri işleyebilmiştir.

Vaiz cuma namazlarında camide bir değnek taşır; bu değnek onun otoritesine işaret eder.[74] Benzer biçimde çoğu sûfi mürşidin (ya da bir kısmının) uzun bir asası veya uzun bir sopası vardır. Tören sopasının üst ucu, kem gözlerden korunmak için genellikle "Fatma'nın Eli"yle süslenir; ya da bazen asanın baş bölümüne yerleştirilen ve mürşidin gücünün yanı sıra önderliğinin de bir işareti olan daha karmaşık hat yazıları da (Kuran ayetleri, velilerin isimleri) temelde kutsal metinlerin kullanımından kaynaklanır.

---

[74] Vaizin değneği için bkz. C. H. Becker (1924), *Islamstudien*, c. 1, s. 451 vd.

Asadaki ileri bir gelişme, asanın bayrak ve sancak olmasında ortaya çıkar. Bazı pirler "sancaktar" olarak bilinirler; buna örnek olarak kuzeni olan "sarıklı" Pîr Pâgâro'nunki gibi bir otorite elde eden Sindli Pir Cihandaverî'yi verebiliriz. Ortaçağ Kahire'sine ait canlı tasvirlerin gösterdiğine göre farklı tarikatların üyeleri kendilerine ait renkli sancaklarla şehirlerde geçit alaylarına katılırlardı. Memluk sultanının dindar eşi 1467'de defnedildiğinde, tabutu " etmek" için Ahmed Bedevî dervişlerinin kızıl sancağıyla örtülmüştür.[75]

İnsanlar, takva sahibi bir insanın yabanıl topraklardaki kabrine işaret etmek için genellikle kabrin etrafına veya mezar taşının üzerine küçük renkli bez parçaları koyarlar. Benzer biçimde Şiîlerin Muharrem'in ilk on günündeki meclislerinde, katılanlara Kerbela'da sancakdâr Abbas gibi kahramanların taşıdıkları sancakları hatırlatmak üzere genellikle değerli nakışlar işlenmiş farklı renklerdeki sancaklar bir köşeye yerleştirilir. Meclistekiler, *bereket*'inden yararlanmak için bu sancaklara dokunurlar. Kutsal sancak ya da *tuğ*, "tüylü mızrak" kullanmak, süfiler ve *fütüvvet* teşkilatları gibi süfilerle bağlantılı gruplar arasında çok iyi bilinmekteydi.

Sancağın doğasındaki dinsel-büyüsel değer, bir sancak gibi açtığı önlüğü meşhur *direfş-i Kâviyânî*'ye dönüşen demirci Kava'yla ilişkili görünmektedir. Bu sancağın himayesinde Kava, İran'ın tiranlıktan kurtulmasına yardım etmiştir. Bu nedenle daha sonraları *direfş-i Kâviyânî* terimi, yalnızca İran edebiyatında da olsa, doğru yolu izlediklerini göstermek isteyen yazarlar tarafından kullanılmıştır.[76]

Bununla birlikte genel İslami gelenek için daha önemli olan şey, Muhammed'in Mahşer Günü taşıyacağı *livaü'l-hamd*, "hamd sancağı" anlayışıdır (*AM* no. 31). Müminler Kıyamet alanında, yaptıkları ibadetin karşılığı olarak kendilerini ebedi saadete götürecek bu yeşil sancağın altında toplanacaklardır. Her Müslüman hanedanın kendine özgü bir bayrağı ve sancağı vardır. Ortaçağ Arap şairleri bahçedeki farklı renkteki çiçekleri farklı kabilelerin sancaklarına, dolayısıyla da farklı renklere benzetmekten hoşlanırlardı.[77] İran, hatta Osmanlı-Türk edebiyatında sürekli işlenen

---

75 Sultan Hoşkadem'in eşi, 1467'de Bedevi dervişlerinin kızıl sancaklarının altında defnedilmişti: bkz. Ibn Taghrībirdī [Ibn Tağrîbirdî] (1928), *An nujūm az zāhira fi ta'rīkh Miṣr wa'l Qāhira* [*En nücûm ez-zâhire fi't tarih i Mısır ve'l Kahire*], c. 7, s. 809.

76 Ghālib, *Qāṭi' i Burhān*'ının [*Katı' ı Burhân*] ikinci basımını "Dirafsh-i kāviyānī" ["Direfş i kāviyānī"] (Delhi 1865) diye adlandırmıştır; bu eserde, sözlük yazma sanatıyla ilgili Farsça bir eser olan *Burhân ı Kâtı'* hakkında sert bir eleştiride bulunmuştur. M. Ghālib (1969a), *Kulliyât i Farisī* (17 cilt).

77 G. Schoeler (1974), *Arabische Naturdichtung ... von den Anfängen bis aṣ Sanaubarī*, bu benzet

gözde benzetmelerden birisi, menekşelerin Abbasi hanedanının siyah sancaklarına benzetilmesidir. Sancak bir hükümdarın egemenlik alanını belirttiği için, Türklerin belirli yönetimsel bölgelere *sancak* ismini vermeleri şaşırtıcı olmamalıdır. Sancaklara güç ya da İslam simgeleri işlenmiştir; sonraki dönemlerde pek çok sancağa hilâl işareti konmuş veya kelime-i tevhitle süslenmiştir (günümüzde ise genellikle dokumalara işlenir). Buna karşın eskiden aslan resimlerinin (günümüzde İran'da devam ettiği gibi) oldukça yaygın olduğu görülmektedir; çünkü "sancak aslanı" güçsüz ve cansız bir şeyin kalıplaşmış eğretilemesi haline gelmiştir.

Din tarihinde en büyüleyici nesnelerden birisi, antik çağlardan beri Japon tanrıçası Amaterasu'ya göre kutsal bir nesne olan aynadır.[78] Aynalar, çelikten imal edilirdi ve insanları veya nesneleri yansıtabilmesi için özenle cilalanmaları gerekirdi. Kuran'ın, "kazandıkları şeyler kalplerini kapladı" (Sure 83:14) ifadesi, yakışıksız davranışların pasıyla kaplanarak artık İlahi nuru yansıtma yeteneği kalmayan "kalp aynası"na kolaylıkla uyarlanmıştır. Bu tema müride, kalbinde en ufak bir kir, pas, kötü davranış ve düşüncelerin izlerinden zerre kalmayıncaya kadar sürekli Allah'ı zikretmekle onu nasıl parlatabileceğini öğretmeye çalışan (halen de çalışmaya devam eden) sûfilerle cazip hale gelmiştir. Kalbin bir an bile ihmal edilmesi (deyim yerindeyse), onun saflığını zedeleyecektir. Bu son benzetme, metal aynaların yerini cam aynalar aldığında bile doğruluğunu korumaktadır.

Ayna, geleneksel destan ve masallarda önemli bir rol oynar. En çok bilinenlerinden birisi, İskender'in zehirli bir yılanı öldürmek için yüksek bir yere yerleştirdiği aynasıdır: Bu canavarı gören herkesin ölmesi gerektiği için yılan da kendi yansımasını gördüğünde kolayca yok olup gidecekti. Bu aldatmacayla ülke kurtulmuştur. İskender'in "dünyayı gösteren aynası," İran edebiyatında defalarca işlenen Cemşid'in "dünyayı gösteren kadehi"yle paralellik gösterir.

Saf kalp Tanrı'nın bir aynası ise kalpleri tam anlamıyla arınmış ve kemale ermiş olanlar, Tanrı'nın cemalinin aracısı olabilirler. Bu, ruhani mürşidin rolüdür. Burhanpurlu İsa Cundullah (ölm. 1631) biraz farklı bir eğretilemeyle şöyle der:

> Saman ve talaşlar güneş ışınlarıyla ısınsalar da tutuşmazlar; ancak önlerine konan aynayla ışınlar üzerlerine odaklanırsa tutuşurlar. İşte Pir'in varlığı da böyle bir ayna-

---

meyle ilgili binakım örnekler verir.

[78] Genel bir fikir edinmek için bkz. A. E. Crawley (1908), "Mirror," *ERE*, c. 8; T. Burckhardt (1974), "The Symbolism of the Mirror."

ya benzer.[79]

Ayna simgesi müridin konuşmayı ve belli bir biçimde hareket etmeyi nasıl öğrendiğini açıklamada da yardımcı olur: arkasında birisinin konuştuğu aynanın önüne yerleştirilen bir papağanın (aynadaki yansımasını başka bir papağan olduğunu düşünerek) söylenen sözleri taklit etmeye çalışması gibi, mürit de Tanrı'nın aynası durumundaki mürşidin sözcükleriyle eğitilir.

Kalbi saf bir ayna haline gelen insan, başka birisinin arzularını ve düşüncelerini, sanki bunlar kendisine ait arzu ve düşüncelermiş gibi bilebilme yeteneği edinecektir. "Mümin, müminin aynasıdır" hadisi (*AM* no. 104), yüzyıllar boyunca, sağlıklı bir eğitim modeli olarak görülmüştür: bir insan komşusunda sevimsiz bazı kötü özellikler gördüğünde, bunları kendi hataları olarak görmeli ve karakterinden uzaklaştırmaya çalışmalıdır.

Bununla birlikte kalp yalnızca İlahi şeylerin bir aynası değildir; üstelik bütün âlem, Tanrı'nın cemal ve ihtişamının yansıdığı bir ayna olarak düşünülebilir. Sûfiler arasındaki gözde bir hadise göre "gizli bir hazine olan ve bilinmek isteyen" (*AM* no. 70) Tanrı, Kendi cemalini temaşa etmek için dünyayı bir ayna olarak yaratmıştır. Yalnızca cahiller, aynanın görünüşte "boş" olan ön tarafındaki Tanrı'nın yansıması yerine hayran hayran ters tarafını seyretmeyi tercih ederler (bkz. s. 289).

Aynanın gizemi belki de en güzel biçimde Mevlânâ'nın kitabında en az üç yerde yinelediği bir hikâyede üstü örtülü olarak anlatılır: Birisi, Mutlak Cemal'in tecellisi Yûsuf'a bir hediye getirmek istemiş, fakat düşünebildiği tek hediye ayna olmuş; çünkü mâşuk onda kendi güzelliğine hayran olabilecekmiş.[80] İşte bu biçimde âşığın ayna gibi kalbi, ayna ve suretin kolayca ayırt edilemeyeceği derecede bütünüyle mâşukun suretiyle doludur ve aynadaki mâşuk, âşığa kendisinden daha yakındır: Ayna, âşık ile mâşuku birleştirir.[81]

---

[79] Rashīd Burhānpūrī [Raşīd Burhânpûrî] (1957), *Burhānpūr kē Sindhī Auliyā*, çev. A. Schimmel (1986), *Liebe zu dem Einen*, s. 95-6.

[80] Bkz. *Mesnevi*, I:3200 vd; *Dîvân*, 15.880 ve 17.950 numaralı beyitler ve *Fihi Ma Fih*'te 59. fasıl.

[81] Ayna simgeciliği hakkındaki klasik eser, Ahmet Gazâlî'nin (1942), *Sawāniḥ*'idir [*Sevânih*]; çeşitli çevirileri mevcuttur. J. C. Bürgel (1988), *The Feather of Simurgh*'un 6. bölümde "Sihirli Ayna" ele alınır. Kalbin İlahi Mâşuk için saf bir ayna olması fikri, Bâyezîd-i Bistâmî'nin, nefsini saf bir ayna haline getirinceye kadar kendi kendisinin demircisi olduğunu açıkladığını bir sözünde dile getirilmiştir (ʿAṭṭār [Attâr] (1905), *Tadhkirat al awliyā* [*Tezkiretü'l Evliya*], c. 1, s. 139). Ayrıca Nizâmî'nin *İskendername*'sinden aktarılıp Rûmî'nin *Mesnevi*'sinde (I:3480) mükemmel bir hale gelen Rum ve Çinli ressamlar arasındaki yarışmayla ilgili ünlü "ayna" hikâye-

Ayna, tanrıça Amaterasu'yla olan kadim bağlantısından dolayı dişil bir nesnedir ya da idrakin en saf kabıdır: böylece Yusuf ve ayna kıssası, aynı zamanda onun Sonsuz Güzelliğe olabildiğince yakınlaşmak isteyen Züleyha'yla olan ilişkisinin kıssasıdır. Tanrı'nın aynası olarak yaratılan dünyanın dişil olarak ortaya çıkması gibi, seven ruh da ayna olma özelliğiyle alıcı, dişil bir rol üstlenmiştir. Büyük bir olasılıkla bu yaklaşım, eril yaratıcı kudretin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan ve dişil bir alıcı olarak kabul edilen aynanın gizeminin bilinçaltı kavranışıdır. Aynaya duyulan bu ihtiyaç onu, yalnızca tasavvuf düşüncesi açısından değil, bir bezemenin merkezi motifini ya da bitimsizce yinelenen bir dindarın yakarısının kutsal sözcüklerini yansıtan ayna motifleriyle dolu İslam sanatı açısından da oldukça önemli kılmıştır.

Farklı dinlerde önemli roller oynayan insan yapımı pek çok nesne, İslami gelenekte yalnızca tesadüfen veya olumsuz bir çağrışımla bulunurlar: örneğin çarkı felek gibi şiirsel bir ifade olarak anlaşılabilmesi dışında çarkın belirgin bir rolü yoktur; İslamiyet, İsa'nın haça gerildiğini reddettiği için (Sure 4:157) Hıristiyan teolojisinin ve tefekkürünün temel kavramı ve simgesi olan haç yalnızca olumsuz anlamda kullanılır. Haç dört koluyla, insanın esaretinden kurtulup, asıl tevhide, tektanrıcılığa ulaşmaya çalıştığı dört öğeyi [*anasır-ı erbaa*] hatırlatmıyor mu? İranlı şairler, "haç biçimli" saçı olan genç Hıristiyan sakiden söz etmeyi sevdiklerinden, haç beğenilen bir kelime oyunu haline gelmiştir.

Müslümanlara daha itici gelen şey ise ister ilkel taş figürler, isterse klasik antik dönem şaheserleri olsun, kadim çağlarda yapılmış heykellerdi. Kuran, İbrahim'in ilk gerçek tevhit ehli olmak için babası Âzer'in putlarını nasıl kırdığını anlatır (krş. Sure 6:74). "Putları kırmak," samimiyetle Allah'tan başka ilah olmadığına inandığını iddia eden herkes için zorunludur; bu nedenle modernist İslam düşüncesi, insanın ilgisini Allah'tan koparan her şeyi "put" olarak görme eğilimindedir. Bu şey kapitalizm, komünizm ya da rasyonalizm ya da bir olan Allah'ın yerini doldurmak için icat edilmiş şeyler olabilir.

"Put" kavramı (Arapçada *sanem*, Farsçada *büt*) bütün İran, Türk ve Hint-İslam edebiyatına nüfuz etmiştir; Mâşuka genellikle *büt* denilir. Böylece katı tektanrıcı bir din ile "putlar"ın edebi bir sanat olarak kullanımı arasındaki kafa karıştırıcı gerilim Fars dünyasının edebiyat tarihinde gözlenebilir. Bu açıdan mutasavvıflar, Allah in-

sine bakılabilir: Rum ressamlar mermer duvarı o kadar mükemmel parlatmışlardır ki, Çinli ressamların yaptığı resimleri çok daha güzel bir biçimde yansıtmıştır.

sanı "Kendi suretine göre" yarattığı için, Tanrı'yı insan "putlar" aracılığıyla görmekle mutlak aşk nesnesine ulaşmanın bir yolunun bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir; her şeyden önce "eğretileme, hakikate giden köprüdür." Fakat "putlar"ın sürekli olarak metinlerde görülmesi yalnızca zahiri kelamcılarda değil, Müslüman olmayan okuyucularda da bu tarz edebiyata ilişkin pek çok yanlış anlamanın doğmasına neden olmuştur.[82]

Antik dönemlerde küçük put olarak kullanılan nesneler arasında, üzerlerinde genellikle ilahların tasvirlerinin kazındığı madeni paralar bulunur. İslami devirlerde bu tasvirlerin yerini *şahadet* sözcükleri almıştır. Paraların "dinsel" bir değeri olduğu duygusu günümüzde bile bazı bölgelerde devam etmektedir: Dekken bölgesinde Hintli dostlar, seyahat eden insanları koruması için omuzlarına, üzerinde *imam zemin ka rupia,* "koruyucu İmam rupisi" yazan bir para bağlarlar; eskiden de üzerinde Hulefâ-i Râşidîn'in isimlerinin bulunduğu kare biçimindeki rupiler suya batırılarak doğum yapacak olan kadına tattırılırdı.[83]

Sûfilerin paradan iğrenmeleri (ki bu, kâğıt para kullanımı yalnızca Moğol sonrası devirlere rastlasa da genellikle bütün paralara yöneliktir), madeni paraların talibi tek gerçek Allah'a ve rızık verene tevekkül etmekten alıkoyan bir tür put olduğu hissini yaratan bir şey olabilir.

İslam tam anlamıyla putkırıcı bir din olarak bilinir. Resmin yanı sıra taş oymalarının yasaklanması yalnızca Kuran'a değil, hadislere de dayanmaktadır; bu yasaklama, temsil edilen nesnenin resimde gerçekten mevcut olduğuna inanılan putperestliğe karşı alınan bir önlemdi.[84] Rivayete göre ressam veya heykeltıraştan Mahşer Gününde eserine can vermesi istenecektir; kuşkusuz bu, onun berbat bir şekilde başarısızlığa uğrayacağı bir görevdir. Bununla birlikte Kusayr Amre gibi Emevilerin çöl saraylarında duvar resimleri ve özellikle heykellerin kullanıldığı Anadolu'dakiler de dahil olmak üzere Selçuklu saraylarında resimli süslemeler bulunmaktadır; ayrıca çeşitli masalların resimlemeleri ve saray hayatından sahnelerle birlikte

---

82 Bakharzī [Beharzî] (1966), *Awrād al-aḥbāb [Evrâdü'l ahbâb/Sevenlerin Evradı]*, c. 2, s. 246 "Arifler, hem olumlu hem de olumsuz anlamda kalbin görmek ve sahip olmak istediği her şeye *büt* [put] derler" ifadesindeki gibi *büt*'ün kullanımını açıklar. "Putlar" ve "putperestlik" meselesi, H. Ritter (1955), *Das Meer der Seele*'in önemli bir bölümünü oluşturur.

83 Jafar Sharif [Cafer Şerif] (1921), *Islam in India*, s. 21.

84 Bütün konu hakkında bkz. Sir Thomas Arnold (1928), *Painting in Islam*; ayrıca M. İpşiroğlu (1971), *Das Bildim Islam. Ein Verbot und seine Folgen.*

kuşların ve dörtayaklı hayvanların tasvirleri de pek çok metal ve seramik nesne üzerinde bulunur. Ortaçağda kitap tezhipleri ilk bilimsel eserleri resimlemek için kullanılıyordu; ayrıca görece erken dönem eseri olan ustaca uyaklarla yazılmış *Makamatü'l-Harirî*, aralarına cinaslı dizelerin serpiştirildiği keyifli kısa hikâyelerden oluşur.

Duvar resmi sanatı genellikle banyolarda ve hamamlarda uygulanmıştır. İçinde resim bulunan evlere meleklerin girmeyeceği rivayet edilmiştir; meleklerin hiçbir zaman banyolara girmeyeceği düşünüldüğü için resimler güvenle buralara yerleştirilebilmiştir. Tarihçi Beyhakî, Gazneli hükümdarı I. Mesud'un onbirinci yüzyılda Herat'taki "Mutluluk Sarayı"ndan söz eder; dört yüzyıl sonra Câmî'nin (ölm. 1492) aynı Herat şehrinde, karasevdalı Züleyha'nın Yûsuf'u ayartmak ümidiyle sarayını donattığı kösnül resimlerle ilgili olarak ayrıntılı bir şiirsel döküm vermesi yalnızca tesadüf değildir. Ama kösnül de olsalar bunların ruhsuz oldukları bilinir ve çoğu kez "müressem aslan" veya "müressem yiğit Rüstem" deyişleri salt cansızlığı ifade eder.

Bununla birlikte minyatür sanatının gelişimi artarak devam etmiştir; modern dönemlerde fotoğrafın yasaklanmış tasvirlerden olup olmadığı sorunu, pek çok içtihatta fotoğraf çektirmenin lehte ve aleyhte görüşlerle sonuçlanmıştır. "Grup fotoğrafları" ve videoların İslam dünyasındaki çekiciliği, geleneksel İslamın "putkırıcı" havasında hiç beklenmeyecek bir gelişmedir. Câmî'nin şu beyti âdeta işin özünü dile getirir:

> Şeriat resmi yasaklamıştır, çünkü
> Senin güzelliğini resmetmek imkânsızdır![85]

Hep olageldiği gibi buradaki asıl sorun güzel mâşukun Tanrı mı insan mı olduğudur.

Müslümanların resme, özelikle de kutsal mekânlardaki ikonlara yönelik tepkisinin tersine (bu, 716'dan 787'ye kadar yaklaşık yüzyıl süren Bizans'taki ikona kırıcılar ile ikonacılar arasındaki hararetli çatışmayı etkilemiş bir tavırdır) Hıristiyanlık genellikle resim dini olarak görülür; Müslümanların Doğu kiliselerinde ikonalara ayrılan bölüme çok aşina olmaları, bazen biçim ve renk dünyasına *deyr*, "manastır" demelerine neden olmuştur.

Putkırıcılık alanındaki bir gelişme özellikle dikkat çekicidir: ortaçağda Peygam-

85 Jāmī [Câmî] (1962), *Dīvān i kāmil*, s. 265, no. 345.

ber ve sahabesinin tasvirlerinin Reşideddin'in *Câmi'ü't-Tevârîh*'inde veya ilk dönem İslam tarihiyle ilgili bazı Türk vakayinamelerinde mükemmel bir biçimde sergilendiği görülmektedir. Günümüzde ise bu, kesin olarak lanetlenmiş kabul edilir; öyle ki bazı Müslüman ülkelerde bu ortaçağ resimlerinin kopyalarının bilimsel bir eserde bulunması, eserin yasaklanmasına neden olur.[86] Ortaçağın son dönemlerinde Peygamber'in yüzü örtülü olarak gösterilmiştir; fakat şimdilerde bu bile haddi aşmak olarak görülür. Öte yandan melekler, renkli minyatürlerde ve zarif çizimlerde çok sık görülür;[87] Türk lokantalarının duvarlarında, elinde İsmail'in yerine kurban edilen koç bulunan Cebrail'in güzelce çizilmiş resimleriyle karşılaşmak mümkündür.

Bereketle dolu nesnelerin kâğıt ya da dokuma üzerindeki resimlerinin hızlı yayılışından da söz edilebilir. Kâbe, Peygamber'in Medine'deki türbesi, miraçtaki bineği Burak, Ali'nin katırı Düldül veya ilk dönemlerden başlayarak hürmet edilen ve ortaçağ İslam edebiyatında çok sayıdaki şair ve şairenin Arapça şiirlerini hasrettikleri Peygamber'in ayak izini buna örnek verebiliriz (bkz. s. 234). Camilerde, kutsal yerlerin resimlerini taşıyan takvimler, Kâbe'yi gösteren Arabistan kaynaklı kartlar ve posta pulları bulunabilir; fakat camide asla insan resmi bulunmaz; ama yakın zamanlarda İranlı ressamlar peygamberlerin hayatlarından bazı sahneleri genellikle Nâsıra tarzını taklit ederek resmetmekten çekinmemişlerdir. Afganistan veya Pakistan'ın belirgin özelliği, kamyonlara veya kahvehanelerin duvarlarına astıkları süslü resimlerdir. Kahvehanelerde iri gözlü kızların resimleri, savaş uçakları ve Burak'ın tasvirlerinin veya siyasal önderlerin portreleriyle yan yana durur.[88]

Metal, ahşap veya taştan yapılmış mübarek nesnelerin yanı sıra İslam geleneğin-

---

86 Örneğin bu, Pakistan'da, Emel Esin'in (1963) *Mecca the Blessed, Medina the Radiant* [*Mekke-i Mükerreme, Medine-i Münevvere*] adlı eserinin başına gelmiştir; samimi bir Müslüman hanımın hac ziyaretini anlattığı bu eser, Peygamber'in yüzünün açık bir biçimde çizilmiş olduğu bazı ondördüncü ve onbeşinci yüzyıl Türk minyatürlerini içerdiği için "köktendinciler"i dehşete düşürmüştür.

87 İslamla ilgili yazmaları konu alan her eser melek resimleri içerir; Kazvînî'nin *Acaibu'l-Mahlukat* adlı eserinin ortaçağ ve ortaçağ sonrasına ait yazma nüshâları dört büyük meleğin resim leriyle başlar. Melek tasvirlerindeki şaşırtıcı artış için bkz. Ebba Koch (1983), "Jahangir and the angels."

88 Sûfiler arasında, özellikle Türkiye'de, tasvir, genellikle kaligrafik resimler aracılığıyla bilinmiyor değildi: bkz. M. Aksel (1967), *Türklerde Dini Resimler*; Fred de Jong (1989), *Iconography of Bektashiism*. Son onyıllarda kamyon kasası ressamlığı, bütünüyle yeni bir sanat dalı olarak gelişmiştir; bkz. Jürgen Grothues (1990), *Automobile Kunst in Pakistan*.

de bunlardan daha etkili olan dokuma nesneler de bulunur. Kutsal nesneleri örtmek için dokumalar ya da seccade benzeri örtüler kullanılmıştır. Kâbe'nin altın işlemeli siyah bir örtü olan *kisve*'yle örtülmesi geleneği bu âdetin en bilinen örneklerinden birisidir. Ortaçağda hükümdarlar Mekke'ye *kisve* göndermek için (ki genellikle Kahire'den gönderilirdi) birbirleriyle yarışırlar ve böylece Kutsal Yerler üzerinde hak iddiasında bulunabilirlerdi. Her yıl yenilenen *kisve*, bazı şanslı hacıların uğur getirmesi niyetiyle evlerine götürebilmeleri için küçük parçalara bölünür.

Benzer bir âdet velilerin türbelerinde görülebilir: Ziyaretçiler genellikle bir adağın gerçekleşmesi üzerine, türbenin girişine yakın küçük tezgâhlardan aldıkları örtülerini getirirler. Örtü sandukanın üzerine yerleştirilir ve bir süre orada tutulur, örtünün uçlarına dokunulur veya öpülür; genellikle ziyaretçi, nimet almak için *Fatiha* okurken başını örtünün altına koyar. Bunun ardından örtü sandukanın üzerinden alınır ya birine verilir ya da ziyaretçilerin başörtüsü veya peçe olarak kullanabilmeleri için küçük parçalar şeklinde kesilir. Dindar anneler kızlarının saadetlerini sağlama almak için çeyizlerine koymak üzere bu türbe örtülerinden parçalar toplarlar.

Nefis bir modern Sindhi kısa hikâye böyle bir örtünün halk dindarlığındaki rolünü dokunaklı bir biçimde betimler: Cemâl Ebrû'nun *Munhun karo*, "Kara Suratlı" adlı hikâyesi bir zenginin oğlunun doğumuna şükretmek için vakfettiği muhteşem bir örtüyü çalan fakir bir adamın hikâyesini anlatır; hırsız, ölmekte olan çocuğuna ilaç alabilme umuduyla örtüyü satarak bir miktar para elde etmeyi ister, fakat gözü dönmüş ziyaretçiler tarafından ölesiye dövülür.[89] Küçük bir örtü türü de genellikle ortaçağ sanatında tasvir edilen ve örneğin af dilemenin bir işareti olarak söz edilen *mendil*'dir.[90]

Fakat insan yapımı nesneler arasında en önemli olanı başa takılan başlık dahil olmak üzere elbisedir. Resmi bir elbiseyi, üniformayı veya mezuniyet kepini ve cübbesini giyerken herkesin yaşadığı gibi bir insanın elbisesini değiştirmesi kişiliğini değiştirmesi anlamına gelir; vaizler cüppelerini giydiklerinde sıradan bir insan gibi değil de, kutsal fiilin resmi yöneticisi gibi davranırlar.

Çünkü elbiseler insanın öteki benliğidir; düşmanın elbisesinin bir parçasını yak-

---

89 Rolf Italiaander'in (ed.) (1972), *Aus der Palmweimschenke* içinde, A. Schimmel "Geschwärzten Gesichts" adıyla Almancaya çevirmiştir.

90 "Mendîl" veya "mindîl" için bkz. F. Rosenthal (1971), *Four Essays on Art and Literature in Islam*, bölüm IV.

mak onu öldürmenin yerine geçer; bu, Doğu ve Batı'da bugün bile bilinen bir uygulamadır. Elbiselerin ve insanların, deyim yerindeyse, birbirlerinin yerini alabileceği gerçeği, son derece onurlu bir durumu ifade eden, "Siz kadınlarınızın elbisesi, onlar da sizin elbisenizdir" (Sure 2:187) ayetine dayanmaktadır: Buna göre kadın ve koca birbirlerinin öteki benliğidirler. Buna dayanarak İbn Sîrîn şunu ileri sürer: Bir erkeğin bir kadının örtüsünü veya peçesini rüyasında görmesi, "erkeğin o kadının kocası olacağı"anlamına gelir.[91]

Elbise, sahibinin *bereket*'ini taşır; bu nedenle elbiseler bir kralın, prensin veya velinin gücünü bir başkasına aktarmada kullanılmıştır: İngilizcedeki *gala* sözcüğü, "hükümdarın [birisine giydirmek üzere] çıkardığı şerefli elbise" anlamındaki *hil'at* ve "birisine değer vermek" anlamındaki *hele'at* sözcüğünden türetilmiştir. İslamın ilk devirlerinde bu gibi (sözcüğün gerçek anlamıyla) hırka giydirme [ilbas-ı hırka] en meşhuru Peygamber'in bağışlayıcılığın bir işareti olarak üzerinden çıkarıp şair Kab ibn Zübeyr'e verdiği Yemenî çizgili bir hırka olan *bürde*'ydi.[92] *Bürde* sözcüğü daha sonraları eğretilemeli olarak, Mısırlı süfi şair Busrî'nin (ölm. 1296) Peygamber'i övme niyetiyle yazdığı uzun kasidenin adı olmuştur [*kaside-i bürde*]. Busrî, rüyasında kendisini iyileştirmek üzere Peygamber'in *bürde*'sini üzerine örttüğünü gördükten sonra bu kasideyi yazmıştır; gerçekten de bu rüyanın ardından iyileşmiştir. Gerçek *bürde* mübarek olduğu gibi, el-Busrî'nin "*bürde*"si de olağanüstü derecede mübarek sayılmış, sürekli olarak çoğaltılmış, evi koruması için duvarlara asılmış, çevirisi yapılmış ve yalnızca anavatanı Mısır'da değil, Güney Hindistan sınırlarına varıncaya kadar bütün İslam dünyasına yayılmıştır.[93] İbn Sîrîn'in yorumu bu şiire çok uygun düşer: Bir insanın rüyasında Peygamber'den elbise aldığını görmesi büyük bir talihe işaret eder.

Rivayete göre Peygamber'in asıl hırkası Emevi halifesi Muaviye'ye satılmış, sonra da Abbasi halifelerinin eline geçmiştir. İslam dünyasında O'nun olduğu kabul edilen sayısız hırka vardır; bunlardan birisi İstanbul'da, bir diğeri Kandahar'dadır

---

91 H. Klopfer (1989), *Das Traumbuch des Ibn Sīrīn*, s. 84. Sanā'ī [Sen'aî] (1950), *Ḥadīqat al ḥaqīqat* [*Hadikatü'l Hakikat/Hakikat Bahçesi*], s. 122-3, düşte görülen renkler ve giysilerin farklı yorumlarını verir.

92 R. Paret (1928), "Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (*burda*) an Kaʿb ibn Zuhair."

93 Klasik basımı: Būsīrī (1860), *Die Burda* [*Bürde*], ed. ve çev. C. A. Ralfs. Bu şiir ve kullanımı için bkz. A. Schimmel (1988), *AndMuhammad is His Messenger*, s. 180-7.

(Afganistan); Kandahar'daki *hırka-i şerif*, "şerefli elbise" Muhammed İkbâl'in bazı dokunaklı Farsça şiirlerinin ilham kaynağı olmuştur.[94]

Peygamber'in abâsı bereket taşıdığından, özel bir konunun uzmanını belirtmek için Peygamber'in hırkasını miras aldığı ya da omuzlarında Peygamber'in hırkasının olduğu söylenir. Şeyhin müritlerine yamalı hırka giydirmesine ilişkin sûfi âdeti, *bereket* aktarmakla ilgili simgenin aynısıdır; müridin "şeyhimin hırkası üzerine yemin ederim" demesi –Peygamber dışında– hayatındaki en önemli kişi üzerine yemin etmesi anlamına gelir.

Peygamber'in hırkasının koruyucu özelliği *ehl-i abâ* veya *ehl-i kisâ*, "abâ sahipleri" terimiyle yansıtılmıştır. Bu terim[Φ] Peygamber'in en yakın akrabalarını (Fatma, Ali, Hasan ve Hüseyin) ifade eder, bunlar Peygamber'in abâsı altında toplanmışlar ve deyim yerindeyse kutsal ve mübarek bir birlik oluşturmuşlardır.

Elbiseler genellikle koruyucu amaçlarla kullanılırlar: Bir çocuk yaşlı birisinin elbisesine sarılırsa, bununla çocuğun olgunlaşacağı ümit edilir; endişeli bir anne küçük oğlunu bir kız gibi giydirirse, onu kem gözlerden veya kızlardan çok erkek çocuklarla ilgilenen kötü niyetli cinlerden korumak istiyor demektir; çünkü elbise çocuğun "kimliğini değiştirmeye" yardım eder. Kem göz veya başka bir tehlike –Müslümanların inancına göre– tılsımlı birtakım elbiselerle de engellenebilir; ideal olanı pamuktan eğirilmiş ve kırk bakire tarafından dokunmuş, Kuran ayetleri ve istiânelerle [yardım dilekleri] süslenmiş elbisedir.

İslam katı bir kıyafet sistemi geliştirmiştir: En önemli kural vücudun temel bölgelerinin örtülmesidir; erkekler için bu bölgeler göbek ve diz kapağı arasıyken, kadınlarda bütün bedendir; ancak kadınlardaki örtünme derecesi, normal edep ölçüsündeki kıyafetten, vücudu bütünüyle örten *hicab* veya *burka*'ya kadar değişir. Dindar Müslümanın kürek çekerken şort giyip giyemeyeceği sorunu, 1992 baharında Harvard'daki Müslüman öğrenciler arasında hararetli tartışmalara neden olmuştu.

Edep ölçüsünde bedenin örtülmesiyle ilgili katı tutum ve namaz sırasında uygun elbise giyme zorunluluğunun, İslami uyanışta sınır bölgelerde büyük değişimlere neden olduğu unutulmamalıdır. Muhammed Mucib (1972), Hindistan'a Müslümanların dikişli elbiseleri sokmalarının önemi üzerinde durmuştur; çünkü gevşek bir şekilde bağlanmış *lungi* ve zarif *sari* namaz kılmak için elverişli değillerdi (*sari*'nin

---

[94] Iqbāl (1933), *Musāfir* [*Musāfir/Yolcu*], s. 29 vd.

[Φ] Bu terimin bir başka biçimi de *âl i abâ*'dır yn.

yerine *şalvar kamis* [şalvar gömlek] giyilmesi, Pakistan'da İslami kavramların giderek artan bir şekilde vurgulandığı 1980'lerde önem kazanmıştır).[95] C. H. Becker daha erken bir tarihte Buharalı İsmailî tacirlerin Doğu ve Orta Afrika'daki etkisinden söz etmektedir. Bunlar, beraberlerinde çeşitli tarzlarda dikilmiş elbiseler götürmüşler ve dinin böyle elbiseler giymeyi emrettiğini iddia etmişlerdir.[96]

Hac için emredilen *ihram*, bu özel anlamıyla, belirli kuralları yerine getirmeyenlerin girmesinin yasaklandığı kutsal *harem* bölgesiyle bağlantısını göstermektedir. Erkekler için dikişsiz iki parça beyaz bez, kadınlar için de boydan boya uzun bir elbise, hacıları normal müminlerden ayırır ve bazı kurallara tabi kılar.

Klasik dönemlerde her toplum katmanı, giydiği elbisenin tarzından kolaylıkla tanınırdı (ortaçağ Avrupa'sında da durum aynıydı); Peygamber'in eşlerine yönelik edebe uygun örtünme emrinin (Sure 24:31) nedenlerinden birisinin de, onları alt sınıftan kadınlarından ve hizmetçilerden ayırt etmek olduğu ileri sürülmüştür. Ortaçağ kasabalarında âlimler *taylasân*'lı,* yüksek sarıklarıyla tanınırlardı;[97] şehit sûfi Hallac'ın düşmanlarını kızdıran şeylerden birisi bazen asker, bazen âlim veya sûfi gibi giyinerek sürekli kıyafet değiştirmesiydi. Arap, Türk ve Fars kaynakları elbiselere ve kumaşlara ilişkin oldukça ayrıntılı tasvirler vermektedir; bunlar, Ortadoğu'ya seyahat eden Avrupalı seyyahların ve tüccarların seyahatnamelerince teyit edildiği gibi, şiirlerde çeşitli kıyafetlere yapılan dolaylı göndermelerle desteklenmiş ve Şark minyatürlerinde de işlenmiş bilgilerdir. Bu nedenle üç siyasal önderin 1920'lerde ülkelerinde erkeklerin köklü ve kadınların daha da geleneksel olan elbiselerini Avrupa tarzı giysilerle değiştirme gayretleri Müslümanlar için derin bir şok olmuştur: Bu önderlerden Atatürk Türkiye'de başarılı, Rıza Şah Pehlevi İran'da kısmen başarılı, Emânullah ise Afganistan'da başarısız olmuştur.

Özellikle dikkat edilmesi gereken bir husus, tarikatlarda *murakka*, yamalı elbise veya *hırka*, abâ giydirmenin temel bir âdet oluşudur:[98] menkıbeye göre derviş

---

[95] M. Mujeeb [M. Mucib] (1972), *Islamic Influences on Indian Society*, s. 11.

[96] C. H. Becker (1932), *Islamstudien*, c. 1, s. 379.

* Taylasân: Sarığın omuzlara sarkan uç kısmı yn.

[97] J. van Ess (1979), *Der Ṭaylasān des Ibn Ḥarb*, bu sarıklar hakkında yazılmış şiirlerle ilgilidir.

[98] Birtakım makaleler, gerçeklerden hayli uzak yorumlarla sûfi hırkasının anlamını açıklamaya çalışır. S. Mahdihasan [S. Mehdi Hasan] (1960), "The Garb of the Sufi and its Significance;" Muhammad Reza Shafii Kadkani [Muhammed Rıza Şafii Kadkani] (1989), "Anmerkungen zum Flickenrock der Sufis." Arapça ve Farsça yazılmış tasavvufla ilgili her kitap, büyük ölçüde bu konuyla az çok ilgilidir: örneğin bkz. Hujwīrī [Hucvirî] (1911), *Kashf al-mahjūb*

hırkası ve sarığı, Peygamber'e miraçta verilmiş, o da onları Ali'ye giydirmiştir. Süfilerin semâ sırasında yırtılan hırkalarının parçalarından yapılmış murakka özellikle ilk sahibinin vecd halinin gücünden dolayı mübarek kabul edilir. Süfiler yalnızca hırkadan değil, Hücvirî'nin *Keşfü'l-Mahcub* adlı eserinde ayrıntılı bir biçimde tasvir ettiği gibi, hırkanın eteği, yakası ve kolları gibi özel parçalarından da zengin bir simgecilik geliştirmişlerdir. Mevlevilere göre semâ başlayıp, dervişler beyaz giysilerle belirdiklerinde çıkarıp attıkları siyah hırka insanın maddi kısmıdır; buna karşın beyaz elbise insanın manevi kısmına işaret etmektedir. Haksârî dervişler ölünün sarıldığı bez *kefenî*'ye aşinadırlar; çünkü derviş bu dünya ve içindeki her şeyi yok saymak zorundadır; elbiselerinin altına giydikleri bir tür önlük olan ve tarikata giriş sırlarıyla bağlantılı sayılan *lung*'ları da vardır.[99]

Süfi geleneğinin bir ürünü olan *fütüvvet* teşkilatlarında *fütüvvet* şalvarını giymek, giriş ayininin en önemli kısmını oluşturur; "kuşak bağlamak" [*şedd-i vast*, şedd kuşanmak] deyimi, "hizmet kuşağını bağlamak" veya başka bir ifadeyle "bel bağlamak" yani şeyhe hizmet etmek deyimine dönüşmüştür.

Süfi külahları tıpkı elbiseleri gibi farklı renklerde ve biçimlerde olup çok önemli bir rol oynarlar; kişinin mertebesini gösterir. Külaha bazen *tâc*, "taç" denir; tâc uzun ve tepeye doğru genişler, bazen de yuvarlak ve belli sayıda dilimlenmiştir; Bektaşi külahlarındaki oniki dilim dervişlere oniki Şiî İmamı hatırlatır. Külahın başka bir türü de, Mevlevilerin uzun koni şeklindeki *sikke*'leridir.

Külah, Nâsır-ı Hüsrev'in *Saadetname*'sinde de belirttiği gibi, simgesel olarak Allah katından bir lütuf bile olabilir:

> Allah sana *külah ı kibriya*'yı [yücelik külahı] bahşetti
> Artık ne diye başkasına kalbini bağlarsın?

Birisine taktis etme amacıyla *külah* giydirmek onu onurlandırmak anlamına gelir, bu nedenle *destârbendî*, "sarık sarma" tarikatlarda son derece önemli bir olaydır; şeyhi lâyıkiyle temsil edebilmenin bir parçasıdır. Öyle ki, Sindli Pîr Pâgârô soyadını oraya özgür bir sarık olan *pâgrî*'den almıştır.

Farklı renk ve biçimlerdeki sarıkları derviş olmayanlar da sarar; sarık kullanımı en fazla âlimler arasında yaygındır. Birisinin sarığını büyütmesi genellikle "gösteriş yapmak, gururlanmak" anlamına gelir. Bundan dolayı, Hint-İranlı şair Talib

---

[*Keşfü'l-Mahcub/Hakikat Bilgisi*], s. 45-57.

[99] R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 3, s. 4, 5, 84, 86.

Amulî (ölm. 1627), "kat kat sarık sarmakla meşgul oldukları için" yararlı işlerle ilgilenmeyi reddeden insanları hicvetmiştir.

Dervişin veya üzerinde taşıdığı nesnelerden birisi, en azından bazı tarikatlarda, küpeydi; *halka be-gûş*, "kulağa küpe" deyimi de kulluk anlamına gelir: bir kişi küpesini taktığı kişinin kuludur. Bu küpeler çeşitli biçimlerde olabilir; Bektaşiler arasındaki belirli grupların yanı sıra ortaçağdaki bazı gezgin dervişler kulaklarının birisine veya her ikisine ağır demir küpeler takarlardı.

Gelenekte ve günlük hayatta elbiseye bu derece önem verilmişken, elbisenin cazip bir mecaz haline gelmemesi şaşırtıcı olurdu. Giysilerin örnekleri Kuran'da verilmiştir: bir hadis, *libâs-ı birr*, "iyilik elbisesi"nden veya Sure 7:26 ise *libas-ı takva*, "takva elbisesi"nden söz eder. *Kısas-ı Enbiya*'da anlatıldığına göre Cennetten kovulduktan sonra Âdem ile Havva'nın elbiseleri açılmış, bunun üzerine Allah, Âdem'e şöyle seslenmiştir: "Benim ismim adına savaşacaksın ve kendi elinle yaptığını giyeceksin" (Âdem'in mesleği çiftçiliğin yanı sıra iplik eğirme ve dokumacılıktı); Âdem ile Havva'ya ayıp yerlerini örtmek için gönderilen elbise, lafzi olarak yorumlanmamış, tersine bu elbisenin şeriatın kural ve hükümleri olduğu kabul edilmiştir: "Bu elbise," diyor Kâşâni, "çirkin huyları akli ruhta ıslah eden şeriattı." İbnü'l-Arabî'nin bir rüya tabiri aynı anlama işaret eder: iman bir abâ olarak görülmektedir ve bu özel rüyadaki belirli kişiler arasında yalnızca ikinci halife Ömer'in yeterince uzun bir elbisesi vardı, bu uzun elbise Allah'a tam imandan ibaretti.[100] Bu nedenle Delhili Nizâmeddin Evliya, bir müridine "günahlarını örtmek için üzerine zahiri ve bâtıni anlamın güzelce birbirine örüldüğü bir abâ giymesini" tavsiye eder. Fakat Nâsır-ı Hüsrev'in de uyardığı gibi, "normal" bir elbise insanın ayıplanacak davranışlarını örtemez.

İslamı kabul eden kişi, "teberrük hırkasını" giymiş demektir; miracı sırasında Peygamber'e iki çeşit elbise giydirilmiştir: birisi manevi fakirlik, *fakr*, diğeri tevekküldür. "Fakirlik ve sabır elbiseleri," Bağdatlı sûfi Şiblî (ölm. 945) tarafından da dile getirilmiştir; Şiblî, bayramda genellikle insanların giydikleri yeni elbiseler yerine, kendisinin bu iki elbiseyi giyeceğini öne sürmüştür; gerçekten de Ramazan Bayramını yeni elbiseler giymeden kutlamak, tam bir mahrumiyet alameti olarak görülmüştür.

"Elbise"nin mecazi kullanımlarını aktarmışken "şahadet elbisesi"nden de söz e-

---

[100] S. Murata (1992), *The Tao of Islam*, s. 149.

dilebilir; ya da Aziz Pavlus'un ifadesiyle bir Hıristiyan, "İsa'nın elbisesine bürünürken," bir mutasavvıfın hayal edebileceği en büyük makam *libas-ı. hakkâniyye*'yi giymektir, bu Allah'ın *el-Hak*, Mutlak Hakikat ismiyle bağlantılı bir elbisedir.

Kuran, Cehennem sakinleri için "ateşten elbiseler"den söz eder (Sure 22:19); Şeytanın elbisesi, Kisâî'nin iddia ettiğine göre, Tanrı'nın gazabıdır. Dindar insanlar ise Kıyamet Gününde Rabbin onları istiğfarla [Allah'tan af dileme] giydirmesini ve Cennette iyi amellerin bir giysi haline gelmesini günahkârların ise takva [dindarlık] elbisesinden mahrum bir halde çırıl çıplak kalmalarını umarlar.

Bu imge dokuma, eğirme ve giyinmenin başka bir yönüne işaret eder: herkesin amel ve düşüncesiyle kendi ezeli elbisesinin ipini eğirdiği ve dokuduğu düşünülmüştür. Mevlânâ Celaleddin-i Rümî kendisini dinleyenleri ısrarla uyarırdı: "Bir insan kendi elleriyle diktiği ağacın meyvelerini yemeli, ipini kendisinin eğirdiği ve dokuduğu elbiseler giymelidir" (*M* V:3181). Bu imgeler özellikle Dekken ve Pakistan'ın pamuk yetiştirilen bölgelerinde geliştirilmiştir.[101] Dünyanın her yerinde iplik eğirmeye eşlik eden geleneksel halk türküleri, eğirmenin kesintisiz *zikr*'in simgesi haline geldiği türkülere dönüşmüştür; bu dinsel eylemi gerektiği gibi yerine getiren ruh, düğün gününde, yani Mahşerde değerli bir çeyiz bulacaktır; buna karşılık zikri "eğirmeyen" tembel kız çıplak kalıp dışlanacaktır. Bu imge, (bedensel) bir giysiden diğerine geçmek anlamında beden değiştirme, şöyle de düşünülebilir: sürekli bir önceki hayatta dokunan elbiseyi giyme Kürtlerin Ehl-i Hakk inancını açıklayabilir.[102]

Bizzat Tanrı, her şeyin ulu sahibi olması dolayısıyla en büyük dokumacı ve terzi olarak gözükmektedir. Tanrı, Sure 78:10'a göre "geceyi bir elbise olarak yaratır" ve bütün âlemin tarihini gündüz ve gecenin tezgâhında dokuyan O'dur. Üstelik Tanrı'ya, ancak kuşatılamaz Zat'ının üzerini örttüğü elbiseler aracılığıyla ulaşmak mümkündür; nasıl elbise bedeni, beden de ruhu örterse, 70.000 nüranî [aydınlık] ve zulmânî [karanlık] perde Tanrı'nın zatını perdeler. *Kibriyâ*, "azamet" bir hadis-i

---

[101] İplik eğirme türküleri hakkında bkz. R. Eaton (1978), *Sufis of Bijapur, 1300 1700*, s. 155-64. Sind'deki tasavvufi eğirme ilahilerinin hoş bir örneği için bkz. Shāh ʿAbdul Laṭīf [Şah Abdül latif] (1958), *Risālō*, "Sur Kapā'itī."

[102] R. Gramlich (1976), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 2, s. 53'te, ruhun geçmek zorunda oldu ğu aşamalardan birisi olarak *libas ı ādemiyet*, "insanlık giysisi"nden söz etmektedir. Bu gibi fi kirler, Kürtlerin Ehl-i Hakk'ında ruhun 1001 bedensel giysi giyeceği ve sonunda artık insan kisvesinde görünmeyeceğine inanılmasına yol açmış olabilir. Bkz. H. R. Norris (1992), "The Hūrūfī Legacy of Faḍlullah of Astarabad," s. 94.

kudside (*AM* no. 404) belirtildiği gibi Tanrı'nın hırkasıdır [ridâ-i Kibriyâ]" ve gömleği ise –aynı kaynağa göre– O'nu umut edenlere giydireceği ihsandır.

"Elbiseler" olmasa, başka bir ifadeyle celal ve ihsanının tezahürleri olmasa Tanrı, sonsuza dek *deus absconditus* [Gizlenmiş Tanrı] olarak kalırdı; Almanya'da Üstat Eckhart, Tanrı'nın elle tutulur ve gözle görülür ihsanının işaretlerini kastederek Tanrı'nın kendi *kleithûs*'unda, yani "elbiseler evinde, gardırobu"nda yinelenen suretlerinden söz ederken, Eckhart'ın Anadoluda'ki ondan yaşça büyük çağdaşı Mevlânâ Celaleddin-i Rümî, son derece dokunaklı şiirlerinden birinde şöyle terennüm eder:

> O'nun lütuf eteğini tut, hem de sımsıkı tut ki, birdenbire kaçmasın![Φ]
>
> (*D* no. 900)

Kudretli birisinin eteğine sarılmak onun *bereket*'ini paylaşmak anlamına gelir; Müslüman bir şair, pek çok halk şairinin de onaylayacağı gibi şunu bilir ki, Tanrı'nın sırrına yalnızca ayetlerle, yani kâinatın iki katlı atkı ve çözgüleriyle, giysiler gibi O'nu hem gizleyen hem de açığa çıkaran görüngüyle erişilebilir.

Müslümanlara göre elbise veya gömlek kavramı başka bir yan anlam daha taşıyabilir: Yûsuf Suresinde, Yûsuf'un gömleğinin kokusunun, âmâ babası Yakub'un gözlerini iyileştirmesinden söz edilir (Sure 12:96). İslam kültüründe bütün güzel kokular Peygamber'in güzel koku sevgisinden başlayarak –ki ona sevdirilen birkaç şeyden birisidir (*AM* no. 182)– Yemen'den gelen ve sevgi ve dindarlığın manevi bilgisini taşıyan hoş koku esintisini içerecek biçimde özel bir çalışmada incelenebilir. Koku, insanlara uzun süredir unutulmuş, görülemeyen, değerli ve anlatılamaz şeyleri hatırlatır; sözcükler, Cennet elmalarının kokusudur (*M* VI:84); misk kokusu sâliki Çin çöllerine götürür, yani ezeliyet çöllerine.

[Φ] Şefik Can çevirisi, *Divan-ı Kebir. Seçmeler*, c. I, Ötüken, 2000, s. 308 –yn.

II

Kutsal Mekân ve Kutsal Zaman

إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب

Göklerin, yeryüzünün yaradılışında, gece ve gündüzün art arda gelişinde akıl sahipleri için işaretler vardır.

(Sure 3:190)

Kutsal Mekân

"Müslümanlar sınırları, Kuran sedasıyla çizilmiş bir yerde yaşar." Seyyid Hüseyin Nasr, müminin durumuna işaret ederken böyle yazmaktadır.[1] Nasr hiç kuşkusuz haklıdır; nitekim bütün diğer dinler gibi İslam geleneği de özel bir bereketi olan veya böyle bir bereket ihsan edilmiş hissi uyandıran ve sonraları edebiyatta insanın "vatana dönüş" tecrübesinin simgeleri olarak görülen birtakım hayırlı yerleri benimsemiş, halen de benimsemektedir.

Bu gibi kutsal güçle dolu yerleri düşünürken öncelikle mağarayla başlanabilir. İnsanoğlu, tarih öncesinin ve tarihin de kanıtladığı gibi, binlerce yıldan beri mağaralar tarafından büyülenmiştir; İslam biraz farklı bir açıdan da olsa mağaralara ilişkin bu saygıyı sürdürmüştür. Nitekim 18. sureye *el-Kehf*, "Mağara" adı konulmamış mıdır? Bu surede –diğer kıssalarla birlikte– *ashab-ı kehf*, "Yedi Uyurlar"dan uzun uzun söz edilmiştir. "Sekizincileri, köpekleri" olan (Sure 18:22) yedi dindar genç, halk İslamında özellikle köpekleri Kıtmir de dahil olmak üzere, isimleri *bereket* getirmesi niyetiyle muskalara yazılan koruyucu ruhlara dönüşmüştür.[2]

Tarihsel bağlamda Peygamber'in ilk vahyi, tefekkür etmek için sürekli gittiği Hıra Dağı'ndaki bir mağarada aldığı gayet iyi bilinmektedir. Peygamber bu inziva yerinde takdis edildi. Kendisini dünya hayatına katılmaya ve öğrendiklerini insanlığa tebliğ etmeye zorlayan ilk seslerle. Sürekli olarak *halvet* –karanlık mağaradaki inziva yeri, dikkatini Allah üzerinden başka bir yere kaydırmama– ile *celvet* –işittiği ilahi kelâmı tebliğ etme ihtiyacı ve görevi– arasında gidip gelme Müslümanlarca örnek alınacaktı; manevi bir hareketin kaçınılmazlığını çağımızın müminlerine Muhammed İkbâl hatırlatır.

Peygamber'in yaşamında ikinci bir mağara daha vardır: Mekke'den Medine'ye hicret ederken sığındığı mağara. Peygamber, tasavvuf geleneğine göre dostu Ebu

---

[1] S. H. Nasr (ed.) (1987), *Islamic Spirituality*, c. I, s. 4. Genel bir değerlendirme için bkz. Jamie Scott ve Paul Simpson-Housley (ed.) (1991), *Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the Geographies of Judaism, Christianity, and Islam*. Attilio Petruccioli (1985), *Dār al-Islam, Architet ture del territoria nei paesi islamici*, iyi bir giriş kitabıdır.

[2] H. Basset (1920), *Le culte des grottes au Maroc*. *Ashab-ı kehf* için bkz. S. Seligmann (1914), "Das Siebenschläfer-Amulett."

Bekir'e *zikr-i hafi*'nin [sessiz zikir] sırlarını ifşa ettiği bu esrarengiz bir biçimde korunmuş yerden çıktıktan sonra Medine'deki yaşamına siyasal bir önder olarak başlamıştır: Bir kez daha, tefekkürün *halvet*'inden tebliğin ve eylemin *celvet*'ine yönelmiştir.

Peygamber'in mağaraya çekilmesi, uzun süre mağaralarda yaşayan pek çok sûfi tarafından örnek alınmıştır. Biharlı Şerafeddin Manerî'nin (ölm. 1381) ömrünün onlarca yılını geçirdiği daracık mağara, bu sofuluk âdetinin sayısız örneğinden yalnızca birisidir; Muhammed Gavs Gvaliorî de (ölm. 1562), sonunda güçlü bir manevi enerjiyle ortaya çıkabilmek için yıllarca bir mağarada tefekküre dalan sûfilerden birisiydi. *Erbain, çile, halvet* tecrübesi, yani dar ve karanlık bir odada ya da yerin altındaki bir yerde kırk gün tefekkürde bulunmak bu konuyla ilgilidir. Böyle bir *halvet* halinde kurb [Allah'a yakın olma] tecrübesinin ülfeti [yarattığı alışkanlık], bir sofuyu duasında Allah'a, "Ey sığınakların mağarası" diye seslenmeye yöneltebilir.[3]

İnsanların veya hayvanların mağaraya ulaşmaları zordur, mağaranın güvenli oluşunun nedeni de budur. Fakat düzlüklerde yaşanılıyorsa, kutsal mekân, etrafı çevrilerek dinsel olmayan çevreden ayrılmalıdır (bu noktada Latince *sanctus* sözcüğünün "sınırlamak, çitle çevrelemek" ve böylece "kutsileştirmek" anlamındaki *sancire* sözcüğünden türetildiği hatırlanmalıdır);[4] bu nedenle kült, sıradan mekânlardan ayrılmış, yalnızca hayvanların değil, inanışa göre, cin ve şeytanların da yaklaşamayacağı bir noktada bulunur. Sind ve Belucistan'daki ıssız ibadet yerleri (çöllerdeki bazı türbeler gibi) basit dikenli çalılarla çevrilidir; bütün dünya bir ibadet yeri olabildiği halde gene de seccadenin kenarlarının ibadet eden kişinin dokunulmaz 'kutsal yer'ini belirleyen bir tür çit vazifesi gördüğünü düşünmek muhtemelen çok abartılı olmaz.

Daha önemlisi hem korunma hem de kutsal mekân işlevi gören insan yapımı evlerdir: Sind ve Belucistan'da *wadērō*, yani büyük mal sahibinin evi, iffetsizlik veya başka suçlarla itham edilen kadınlar için bir sığınak olarak kullanılırdı.[5] Bununla birlikte "ev" kavramı çok daha geniş bir alanı kapsar. *Darü'l-harb*, "savaş evi" mü minlerin ideal vatanlarının dışındaki yerlerken; *darü'l-islam*, "İslam evi," Walter

---

[3] C. E. Padwick (1960), *Muslim Devotions*, s. 22.

[4] M. G. Konieczny (1976), "Unbeachtete muslimische Kultstätten in Pakistan."

[5] Farklı bir yaklaşım için bkz. Juan E. Campo (1991), *The Other Side of Paradise. Explorations into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam.*

Braune'nin de doğru bir saptamayla belirttiği gibi, beş direk* üzerinde inşa edilen ve içinde müminlerin güven içinde yaşadıkları bir alandır.[6] Sonuçta bütün dünyanın "İslam evi" haline gelebilmesi için bu "ev"in genişletilmesi ümmetin boynunun borcudur.

Evle ilgili konular bu kadarla sınırlı değildir: Dinsel jargonda ev, insan kalbi için en sık kullanılan mecazlardan birisidir; *lâ ilaha illallah*, "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamındaki kelime-i tevhidin ilk sözcüğü olan "*lâ* süpürgesi"yle sürekli temizlenmesi gereken bir yerdir. Ev temizlenip içinde dinsel olmayan hiçbir toz kalmadığında *dulcis hospis animae*, "ruhun hoş misafiri" girip o eve yerleşebilir. Bağdatlı sûfi Hüseyin en-Nûrî (ölm. 907) bu mecazı kullanmıştır;[7] Mevlânâ da *Mesnevi*'deki (*M* I:3068-75) meşhur hikâyelerinden birisinde şöyle der:

> Birisi geldi, bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı. Sevgilisi içerden "Ey güvenilir kişi, kimsin?" diye eslendi.
>
> Kapıyı çalan "Benim" deyince, sevgili "Git" dedi. "Senin için içeri girme zamanı değildir. Böyle, bir manevi nimetler sofrasında ham kişinin yeri yoktur."
>
> Ham kişiyi, ayrılık ve firak ateşinden başka ne pişirebilir? Nifaktan, iki yüzlülükten onu ne kurtarabilir?
>
> O zavallı adam kapıdan döndü, tam bir yıl yollara düştü, sevgilisinin ayrılığı ile yandı, yakıldı.
>
> O yanık âşık ayrılık ateşi ile pişerek döndü geldi, dostu evi etrafında yine dolaşmaya başladı.
>
> Ağzından sevgiliyi incitecek bir söz çıkmasın diye, yüzlerce korkuyla yüzlerce defa edebi gözeterek kapının halkasını vurdu.
>
> Sevgilisi içerden "Kapıyı çalan kimdir?" diye bağırdı. Adam "Ey gönlümü almış olan! Kapıdaki de sensin" cevabını verdi.
>
> Sevgilisi "Madem ki şimdi sen bensin, ey ben olan, benden ibaret olan, içeri gir. Bu ev dardır. Bu evde iki ben'i alacak yer yoktur"[Φ]

Evin iç bölümlerine girebilmek için eşiği, başka bir ifadeyle kutsalı kutsal

---

* İslamın beş şartı kastediliyor –yn.

[6] W. Braune (1960), *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, s. 81. Ayrıca bkz. J. C. Bürgel (1991), *Allmacht und Mächtigkeit*, s. 23.

[7] P. Nwyia (1970), *Exégèse coranique*, s. 320 vd.

[Φ] Şefik Can çevirisi, *Divan ı Kebir. Seçmeler*, c. I, Ötüken, 2000, s. 196-197. Aynı beyitler için A Gölpınarlı çevirisi için bkz. I:3056-3063 yn.

olmayandan ayırt eden eşiği geçmek gerekir. Bu nedenle eşiğe basılmaması bir kuraldır: Müslüman Hindistan'da gelin, kucakta taşınarak yeni evine sokulur; mürit, şeyhinin evinin ya da türbesinin eşiğine basmaması konusunda uyarılır. Eşiğin dinsel-büyüsel gücünü artırmak için üzerinde bir koyun kurban edilebilir ya da kanından biraz sürülür.[8]

Müslümanlar dinsel olmayan dünyanın tozuyla kirlenen ayaklarıyla eşiğe temas etmekten itinayla kaçınırlarken, türbelerde kendilerini velinin kutsal huzuruna götürecek basamağı içtenlikle öpen erkek ve kadınlara sık rastlanır. "Kişinin yüzünü bir süpürge gibi eşiğe sürtmesi gerekir," diye yazar dinsel adapla ilgili bir Türkçe ilmihal.[9] Eşiğin kutsallığı rüya tabirleriyle de onaylanır: rüyada görülen eşik veya kapı kadınlar, yani evin *harem*, kutsal kısmı anlamına gelir.[10]

Kapı ziyaretçinin özel, "kutsal" yerlere girmesini sağladığı için, camilerin ve türbelerin girişleri çoğunlukla muazzam ve etkileyici bir biçimde süslenmiştir. Buna karşılık türbelerin, kişiyi başını tevazuuyla eğerek içeri girmeye zorlayan çok alçak kapıları olabilir; yine aynı şekilde ziyaretçilerin *bereket* ümidiyle zorlanarak girdikleri kapılar da vardır. Buna tipik bir örnek, Pakpattan'da Feridüddin Genc i Şeker'in türbesindeki *bihiştî dervâze*, "Cennet Kapısı"dır. Binlerce hacı, Feridüddin'in ölüm yıldönümünde, Cennete gitmeyi sağlama almak amacıyla velinin huzuruna girmek için büyük çaba harcarlar.

Kapı kutsal yere açılır ve Müslümanlar, sevilen bir istiânede kendisine seslenildiği üzere Allah'ın *müfettihu'l-ebvâb*, "kapıları açan" olduğunu bilir; çünkü Cennet kapılarını da göz ardı etmeden rahmetinin veya cömertliğinin kapılarını açabilen yine O'dur.[11] Hatta tasavvufun sonraki dönemlerinde, yedi temel İlahi İsme *hazâne*, "hazinedâr" denilmiştir. Kapı ya da giriş kavramı mecaz olarak, özelikle Şiî gelenekte çok sevilen bir hadiste geçtiği için önemlidir; bu hadiste Peygamber şunu belirtir: "Ben marifet şehriyim, Ali de onun kapısıdır" (*AM* no. 90), yani yalnızca Ali aracılığıyla Peygamber'in gerçek öğretisi anlaşılabilir. *Bab*, "kapı" müminin onun aracılığıyla Allah'ın huzuruna ulaştığı kişi olabilir, bu nedenle manevi rehberin *bab*, "kapı" olarak düşünülmesi veya kendisini böyle görmesi mantıklıdır. Bu iddia en açık biçimde, ondokuzuncu yüzyılın başlarında İran'da Bâbîlik adlı yeni bir dinsel

---

8 F. Taeschner (1979), *Zünfte*, s. 532.

9 A.g.y., s. 574.

10 H. Klopfer (1989), *Das Traumbuch des Ibn Sîrîn*, s. 71.

11 C. E. Padwick (1960), *Muslim Devotions*, s. 215 vd, bölüm 13b.

akımın doğuşuna neden olan Tebrizli Mirza Muhammed Ali tarafından ifade edilmiştir.

Eve girdikten sonra, her ikisi de özel bir *bereket*'e sahip *sedir*, yüksekçe bir divan ya da *serîr*, tahtla karşılaşılır; ve yatağına kurulup geniş ev ahalisine emirler yağdıran Pakistanlı bir kadını gören kişi, oturulan yerin yüksek bir mekândan daha fazla bir şey olduğunu anlar: bu sedir, kendisiyle birlikte otoriteyi taşımaktadır. Fakat en alt mevkilerdekiler veya en mütevazılar, girişin yakınında, ayakkabıların bırakıldığı bölümde, yani "ayakkabılıkta" oturacaklardır.

Arap geleneğinde ocağın önemli bir rolü yoktur, buna karşın Türkler arasında ocak, kuzey iklimi insanlarının tipik bir özelliği olarak evin en önemli merkezi olmuştur; günümüz Türkiyesinde ise *ocak* kelimesi cemaatin gerçek merkezini belirtmek için kullanılmaktadır.

Müslüman evi tüylü ya da tüysüz halı ve kilimleriyle gurur duyar; kilim, aile reisinin yeri olan sedir kadar önemli olabilir. Bir şeyhin "postunda oturan", yani şeyhin gerçek halifesi olan kişi için kullanılan *seccade-nişin* ve *post-nişin* unvanı kilimin önemini çok iyi anlatır. Doğu halk hikâyelerindeki sayısız uçan halı, bilinçaltında halının çok özel bir nesne olduğuna ilişkin bir duyguyu aktarıyormuş gibi görünüyor.

Ayrıca evin içinde ya da yakınındaki olumsuz güçleri barındıran bir yer daha vardır: murdar ve tehlikeli ruhların barınma yeri olarak görülen ve bu nedenle de meleklerin uzak durdukları tuvalet. Bununla birlikte bazen resimlerle süslenen hamam, abdestin değişmez kurallarıyla bağlantılı olarak önemli bir rol oynar.[12]

Normal bir evden daha geniş ve yüksek olan kale veya hisar ideal olarak çember biçiminde yapılır. Kalb, İlahi Sevgili'nin evi olarak tasavvur edilecek olursa birkaç suru olan bir hisar olarak da görülebilir; Ebu Hüseyin en-Nûrî'nin, Azize Teresa'nın İç Kalesini andıran imgelerinden birisidir bu.[13] Sûfiler için *şahadet*, bir kale ya da hisar haline gelmiştir; kutsal sözcüklerin sur ve hendeklerinin onları, *Allah* sözcüğünün son harfi *h*'ye [ه] benzetilebilen iç odada yaşamlarını idame ettirmelerine yardım etmesi gibi, kendilerini bu kalede dünyanın azdırmalarına karşı güven içinde hissederler.[14] Zaten Allah bir kale, *hısn* ve bir sığınak, *hırz* değil midir?[15]

---

[12] Bkz. H. Grotzfeld (1970), *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*.

[13] P. Nwyia (1970), *Exégèse coranique*, s. 332 vd.

[14] A. Schimmel (1983), "The Sufis and the *shahāda*," s. 107.

[15] C. E. Padwick (1960), *Muslim Devotions*, s. 22.

Hırz sözcüğü, koruyucu duaların ve evrâdın bir çeşidinin adı olarak da kullanılırken, sözcük anlamı "kaleye dönüştürmek" olan *tahsîn*, kendilerini düşmanlara karşı korumak için dinsel-büyüsel amaçla köylerin ya da insan gruplarının etraflarını dolaşmak anlamında da kullanılır.

İslamda en mükemmel kutsal yerler olarak camiler görülür ve pek çok ziyaretçi –Rudolf Otto, Seyyid Hüseyin Nasr, Martin Lings, Frithjof Schuon vd– Kuzey Afrika ya da Türkiye'deki ulu camilerden birindeyken, "huşu hissini" ya da ötedünyaya aitlik tecrübesini yaşadıklarını belirtmişlerdir.[16] Bu binalar, bu yazarların da hissettikleri gibi, İlahi nimetle dolmayı bekleyen boşluğun mükemmel ifadeleridir; bu, kadın ya da erkek, *fakir* insanoğlunun *el-Ganî*, Zengin'in huzurunda oluşunu tecrübe etmesidir.

Bununla birlikte başlangıçta cami bir evden, içerisinde öğretim ve hukuksal işlerin de yürütüldüğü bir binadan daha fazla bir şey değildi: cami –kiliseden farklı olarak– Tanrı'ya adanmış bir yer değildi, şimdi de böyle değildir. Caminin [diğer bir] adı olan *mescit*, "yere kapanmak" anlamındaki *secde* sözcüğünden türetilmiştir ve "secde edilen yer" demektir. Müminlerin cuma günü hutbenin ardından kılınan cuma namazı için toplandıkları geniş kalabalıklar için olan *mescit*'lere, "toplayan" anlamında *cami* denilir. Ortaçağın başlarından MS 900'a kadar, neredeyse her şehirde yalnızca bir *cami* bulunurdu; vaizin üzerinde hutbesini okuduğu *minber* tıpkı minare gibi bir şehrin belirleyici özelliğiydi. Sonraki dönemlerde camilerin sayısı arttığında büyük camiler arasında belirli bir mesafe olmasına dikkat edilirdi veya yeni bir *cami* ancak müminlerin artan sayısını karşılayamayacak kadar küçük olan ilk caminin genişletilmesi mümkün değilse yapılırdı.

Cami yapmak son derece övgüye değer bir davranıştır; Hindistan'da (özellikle de Bengal'de) çok sık söz edilen bir hadiste şöyle denilir: "Kim Allah için bir cami yaparsa, isterse *katâ* kuşunun yuvası kadar olsun, Allah da onun adına Cennette bir ev yapar."[17] Cennetteki ödül, başka birisi adına da sağlanabilir: Fatih Sultan Mehmet (1449-81), yeni fethedilen İstanbul'da babasının anısına bir cami yaptırmıştı; bundaki niyeti merhum babasının ruhunun huzur bulması için dua etme niyetiyle aynıdır.[18] Halk dindarlığı, bu nedenle camiyi tıpkı bir selamet gemisi olarak görür ya

---

[16] Rudolf Otto (1932), *Das Gefühl des Überweltlichen*, s. 258 vd.

[17] J. Horovitz (1905 10), "A List of Published Mohammedan Inscriptions of India," s. 15.

[18] Christel Kessler (1984), "Mecca oriented Urban Architecture in Mamluk Cairo; The Madrasa Mausoleum of Sultan Shaʿbān II."

da daha fazla hayal ürünü olarak, camiyi yaptıran kişiyi kıyamet gününde *sırat* köprüsünden geçirmek için beyaz bir deveye dönüşeceğini iddia eder.[19]

Caminin kutsallığına ilişkin yaygın his, *istihâre* yeri olarak kullanılması âdetinden anlaşılır; *istihâre*, iki rekât namaz kılıp ardından alacağı bir kararda göreceği rüyanın yol gösterici olmasını umarak camide uyumaktır. Türk hattatlar, örneğin İstanbul'daki Süleymaniye Camii'nde olduğu gibi, kandillerden çıkan kurumu toplayıp mürekkeplerine katarlardı, böylece caminin *bereket*'inin birazını olsun mürekkeplerine aktardıklarına inanırlardı.

Camilerin biçimleri farklı ülkelerin mimari tarzlarına göre değişiklik gösterir; Afrika'daki basit, balçık camilerden, Çin'deki pagoda tarzı yapılara kadar her biçimde cami vardır. Gucerat'taki camiler, son derece süslü sıkışık sütunlarıyla Hindu tapınaklarını andırırlar ve orta kubbesi ve kalem gibi ince minareleriyle Türk camisi Batılı gözlemciye "cami" kavramının kusursuz örneği olarak görülür; bununla birlikte geniş namaz alanları ve sayısız safıyla büyük camiler çok daha erken bir döneme, klasik döneme ait örneklerdir (Samarra, Kurtuba).

Fakat dış görünüşü nasıl olursa olsun her camide mevcut malzemeye ve mimarın sanat zevkine göre biçimlendirilmiş bir *mihrap*, yani Mekke yönünü gösteren bir niş vardır. Çoğunlukla mihrabın çevresinde, "Zekeriya her mihraba girdiğinde" (Sure 3:37) ayeti yazılır; çünkü mihrap, genç Meryem'in yaşadığı ve Rabbi tarafından esrarengiz bir biçimde beslendiği yer için kullanılırdı. İslam dünyasında en sıradışı ve etkileyici mihraplar Hint altkıtasında bulunur: Bicapur/Dekken'deki Ulu Camiin, 1635'te yapılmış altıya yedi metre boyutlarındaki mihrabı ajurlu[Φ] kitabeler, alçak-kabartmalar ve yaldız ve kırmızı parlak renkli nişlerle son derece ince bir biçimde süsleniştir. Bundan 350 yıl sonra tamamlanan İslamabad'daki Faysal Camii ise Rahman Suresinden (Sure 55) ayetlerin "ortaçağ" Küfi hattıyla yazılı olduğu ve Kuran'ın açılmış bir nüshasını andıran beyaz mermer mihrabıyla iftihar eder.

Mihrap hem mescitlerde hem de camilerde bulunurken, cuma hutbesinin okunduğu ve genellikle üç basamaklı olan minber yalnızca camilerde bulunur; daha büyük yapılarda ise tek rakamlı olmak üzere basamak sayısı daha fazladır. Ayrıca bu minber hayli farklı malzemelerden yapılmış olabilir; ortaçağ Mısır ve Anadolusunun sanat şaheseri oyma ahşap minberleri anılmaya değerdir. Minberde ayakta

---

[19] M. Horten (1917b) *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, s. 332 vd.

[Φ] Ajur: Mermer, tahta vb. malzemeyi kafes gibi delikli olarak oyup süseme, kafes oyma yn.

duran hatip, hutbesinin ortasında, Peygamber'in basit bir kürsüden ibaret olan ilk minberde oturuşunun anısına kısa bir müddet oturur.[20]

Camilerde birkaç tane büyük kandillik bulunur ve zemin genellikle seccadelerle kaplıdır. Bir rahle ve bazen de Kuran'ın otuz cüzünün konulduğu kutular camilerin değişmez unsurlarıdır; namaz vakitlerini gösteren saatin camiye eklenmesi çok yenidir. Aşırı renk ve süsleme ibadet eden kişinin gözünü ve zihnini başka yöne çekebileceğinden duvarlar sadedir. İran ve Türkiye'de olduğu gibi çinilerle ya da beyaz mermerle kaplanmış; duvarlarda süsleme olarak yalnızca devasa harflerle Allah'ın adı veya bazı ayetler veya bazen (İstanbul Ayasofya Camii'nde olduğu gibi) dört büyük halifenin adının yazıldığı hat sanatı eserleri olabilir.

Yalnızca camilerde bulunan ve yerel geleneklere göre farklı biçimlerde yapılan minare, bazen bir zafer kulesi, yeni fethedilen bölgelerde İslamın varlığını gösteren bir işaret olarak anlaşılmıştır; Delhi'deki onbeşinci yüzyıldan kalma Kutup Minar bu tür minarelerin güzel bir örneğidir. Bâtıni yorumu tercih edenler için biçiminden dolayı minareyi genellikle *Ahad*, yani Tek Allah'ın simgesi kabul edilen *elif* harfiyle ilişkilendirmek hiç de zor değildi. Zaten yeni fethedilen bir ülkede bir caminin yapılması, deyim yerindeyse İslam Evi'nin [Dârü'l-İslam] genişletilmesinde yeni bir "tuğla" değil miydi?

Bazı camilerde kadınlara özel bir bölüm ayrılır; bazı camilerde ise (genellikle Türkiye'de) kadınların, caminin balkon gibi bir bölümünde ibadet etmeleri beklenir. Başkentlerde *maksure*, yani yöneticilere tahsis edilmiş etrafı parmaklı özel bölmeler bulunur.

Büyük önemi olan başka bir kutsal mekân da bir velinin gömüldüğü yerdir. Bir hadise göre Peygamber, türbe ziyaretlerini yasaklarken, başkasına göreyse güçlüklerle karşılaşıldığında "ehl-i mezar"a başvurmayı tavsiye etmiştir.[21] Türbe ve kabir ziyaretleri yaygın bir uygulama haline gelmiş ve birçok kadına dışarı çıkmak için nadide imkânlar sunmuştur. Peygamber'in sık sık yapılan türbe ziyaretlerine karşı uyarısı, ondokuzuncu yüzyılda Orta Arabistan'da ortaya çıkan ve Peygamber'in kabrinin kutsallığına bile saygı göstermeyen Vahhabiler tarafından daha da güçlen-

---

[20] C. H. Becker (1924), "Die Kanzel im Kultus des alten Islam." Sûfiler, genellikle Peygamber'in hutbe verirken dayandığı hurma kütüğü, *hannâne* [*üstun u hannâne*: ağlayan direk] menkıbesini sevmişlerdir; ilk minber yapılınca terk edilen direk Peygamber'in kendisine dokunmasından mahrum kaldığı için ağlayıp sızlamıştır.

[21] F. Taeschner (1979), *Zünfte*, s. 533.

dirilmiştir.

Özel bir *bereket* taşıyan yerler arasında, kolaylıkla anlaşılacağı gibi, Kerbela, Necef ve Meşhed gibi din şehitlerinin türbeleri bulunmaktadır. Peygamber'in torunu, Hüseyin bin Ali'nin 680'de Emevi kuvvetlerine karşı verdiği savaşta yenildiği yer olan Kerbela, Şia dünyasında "mutlak trajedi"yle birleştirilmiş, adı da *kerb* ve *belâ*, yani "keder" ve "belâ"nın birleşimi olarak açıklanmıştır. Kerbela toprağı güçlü *bereket*'iyle hâlâ başka ülkelere "ithal" edilmektedir (bkz. s. 24). Şia şehirlerinde, özellikle Hindistan'da, Muharrem kutlanırken, bir sarnıç ya da ırmağın yakınında "Kerbela" diye adlandırılan bir yer seçilir; burada *tâbût*'lar, yani Hüseyin'in sandukasının taklitleri ayinin sonunda suya indirilir. İnsanları kutsal yerlerin *bereketiyle bereketlendirmek için* çocuklara bu yerlerin ismi verilir: Hint altkıtasında Necef ya da Nezef Han veya Medine Han gibi isimler görülür.

Bir türbe çoğu kez basit bir taş yığınından ibarettir; hatta Gesûderâz (ölm. 1422) gibi büyük bir sûfi bile alaycı bir dille yolda ölen köpeklerini gömen seyyahların hikâyesini anlatır. Seyyahlar bu sadık yaratığın mezarına bir işaret koymuşlar ve yıllar sonra aynı yere döndüklerinde ise "veli"nin kabri etrafında serpilip gelişen bir kasabanın kurulduğunu görmüşler.[22] Hatta kutsal bir ziyaret yerinin ortaya çıkışına ilişkin çok daha edebe aykırı hikâyeler İslami külliyatta az değildir.

Evliya türbelerine karşı büyük hürmet gösterilir.[23] İnsanlar, adakta bulunmak için türbelerin pencere ve kapılarına yığılırlar; velinin tavassutunu [aracılığını] ümit ederek, yakınındaki ağaçlara ve pencere demirlerine çaput bağlarlar ya da duvarlara arzu hallerini asarlar; ayrıca dünyadan ayrıldıktan sonra da velinin *bereket*'i sürdüğü için onun türbesinin yakınına gömülmek isterler: işte, İslam dünyasındaki büyük mezarlıkların ortaya çıkmasının nedeni budur. Sind'de, Thatta yakınındaki Makli Tepesi mezarlığında 125.000 velinin bulunduğuna inanılır; Kahire'deki Karâfa mezarlığı Mısır'daki İslam kültür tarihinin yüzlerce yıllık birikimini yansıtır; Kuzey Dekken'de, Devletâbâd yakınlarındaki Huldâbâd, "Ebediyet Yurdu" mezarlığının

---

22 Gēsūderāz (1937), *Jawāmiʿ al-kilam* [*Cevâmiu'l-kelam*], 16 Zilkade 802/21 Temmuz 1400; A Schimmel (1986), "Liebe zu dem Einen"de çevrilmiştir, s. 87.

23 Veliperestlik ve ona özgü eşyaların gelişimi hakkında I. Goldziher'in (1890), *Muhammedanisc he Studien*, c. 2, s. 275 378 isimli eseri hâlâ klasik bir kaynaktır. Psikolojik yaklaşımlardan, bir tekkenin gelir gider listelerine kadar uzanan çalışmalarla birlikte, İslamda veliler ve kutsal mekânlarla ilgili müdevvenat son yıllarda hayli artmıştır. E. Dermenghem'in (1924), *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* isimli eseri hâlâ değerini korumaktadır ve Christian W. Troll (ed.) (1989), *Muslim Shrines in India* çok hoş bir makaleler toplamıdır.

tepelikleri boyunca yapılacak bir yürüyüşle, Dekken'in ondördüncü yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadarki tarihi hakkında kapsamlı bir saptama yapılabilir; çünkü şairler, imparatorlar, âlimler ve siyasetçiler bu güzel yerde huzur içinde yatarlar.[24]

Hükümdarlar genellikle hayattayken türbelerini yaptırırlardı ve ruhlarına faydası dokunsun diye gelecekteki mezar yerlerinin etraflarına hayır kuruluşları inşa ettirirlerdi. Son Memluk sultanı Kansu Ğavrî'nin cesedi Ağustos 1516'daki Mercidabık savaş meydanında bulunamayınca, tarihçi İbn İlyas bu garip olayı şuna bağlamıştır: "Bu hükümdar, başka birisine ait mezarın mermerini gasp edip, kendi mezarını süslemek için kullanmıştır. Allah da hükümdarın o mezara gömülmesine izin vermemiştir. Bunda, görecek gözü olanlar için bir işaret vardır."[25] Hükümdarların mezarları, çoğunlukla, "altından ırmaklar akan" Cennet bahçelerine benzemesi ve deyim yerindeyse, merhuma Cennetteki saadeti önceden tattırmak için zaman zaman kanallarla bölünen geniş bahçelerle çevrilir.

Önemli bir kişinin defin yeri bilinmediği ya da Müslümanlar onun bereketinin bir kısmını kendi köy veya ilçelerine mal etmek istediklerinde bir *makam*, anıt inşa edilir. Bereketli Hilal'de Ali'nin devesinin durduğu söylenen birçok yerde *makam*'lar bulunur.[26] Fakat bu noktada daha önemli olanlar velilerin *makam*'larıdır, buna örnek olarak 874'de Kuzey İran'da ölen, fakat Bangladeş'teki Çittagong'da olduğu gibi Yüksek Atlas'taki Zousfana'da (ve büyük bir olasılıkla başka yerlerde de) saygıyla anılan Bayezid-i Bestamî'nin anısına adanmış yerler verilebilir. Türk ozanı Yunus Emre'nin (ölm. 1321), en az yedi Anadolu kasabasında *makam*'ı bulunmaktadır ve Afganistan'daki Mezar-i Şerif şehrinin Ali'nin türbesi etrafında kurulduğu söylenir. Bir *makam*'ın en yeni örneği, iki dindar şair arasındaki manevi bağı vurgulamak için Türkler tarafından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Konya'daki türbesinin yanındaki bahçede inşa edilen Muhammed İkbâl'in (mezarı Lahor'dadır) *makam*'ıdır.

Genellikle bir velinin gerçek türbesi, velinin görevini sürdüren tarikat şeyhinin bulunduğu yerle, yani *dergâh*'la birleşiktir. Birkaç gün hizmetkâr olarak *dergâh*'ta

---

[24] L. Massignon (1958), "La Cité des Morts au Caire: Qarāfa. Darb al-aḥmar;" A. Schimmel (1982c), *Makli Hill*; Carl W. Ernst (1992a), *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center.*

[25] Ibn Iyās [İbn İyās] (1935), *Bada'i' az zuhūr fi waqā'i' ad duhūr* [*Bedayi'iz zuhûr fi vakâi-yi'z-zuhûr*], c. 5, S. 82.

[26] Kriss ve Kriss-Heinrich (1962), *Voksglaube im Islam*, c. 2, s. 33.

kalmak, ziyaretçiyi Ilahi lütfun özel bir alıcısı haline getirebilir; seccade-nişinin ya da yardımcılarının canlı bereketinin olduğu kadar bir sarnıcın bereketinin veya bir türbeye yakın olmanın da pek çok insana faydası olur. Türbeler mabet görevi görür, insanlar türbenin huzurunda tövbe edebilir; hatta bazı sürekli ziyaretçiler veliyi "görme" gücü elde edebilirler.[27]

Dergâh'taki şeyhin manevi bir etki bölgesi, *vilâyet*'i vardır ve şeyhin, vârisi veya vekili anlamındaki halifesini etkisinin ulaştığı belli bir bölgeye ataması âdettir; iki halifenin ya da daha karmaşık olarak iki farklı şeyhin halifelerinin manevi bölgelerinin sınırları kesin bir biçimde çizilmiştir ve hiçbir biçimde ihlal edilemez. Şeyhin koruyucu gücünün yalnızca kendi bölgesinin sınırları içinde işe yaradığı kabul edilir.[28]

Türbe ve *dergâh*'lar öteden beri Müslüman olmayanlara da açık olmuştur; bazılarında kadınlar içeriye sokulmaz (aynı şekilde erkekler de kadın velilerin türbelerine alınmaz). İnsanlar sürekli aynı yerlerde ibadet ettikleri için, sanki özel bir *bereket* şu ya da bu yerin sirayet etmişçesine buraların kullanımında belirli bir süreklilik vardır. Yakındoğu'daki Yahudi-Hıristiyan-Müslüman kutsal yererinin birbirlerini izledikleri gayet iyi bilir ve Hint Müslümanları ve daha önceki Hindu ibadet yerleriyle ilgili pek çok durumda doğrulanmaktadır. Bundan dolayı, dinler arasındaki sınırlar *dergâh* ve türbelerde genellikle bulanıklaşır; kuşkusuz Sünni Müslümanların veliperestliğe karşı gösterdikleri şiddetli tepkinin geçerli nedenlerinden birisi de budur. Hindistan örneğinde haklı olarak denmiştir ki: "Cami, Müslümanları ve Hinduları ayırırken, *dergâh* birleştirmeye çalışır."[29]

İslam dünyasındaki diğer kutsal mekânlar arasında, ayin yapılmadığı zamanlarda bile cemaatten olmayanların nadiren girebildiği Ismaililerin *cemaathane*'si; namazdan çok zikir için yapılmış Hindistan Mehdevilerinin *daire*'si; Muharrem alaylarında kullanılan araçların korunduğu ve özellikle Luknov, Haydarabad/Dekken ve Bengal'de Şiî hükümdarların öteki âlemde mükafat elde etmek ümidiyle inşa ettikle-

[27] Iqtidar Husain Siddiqui [Iktidar Hüseyin Sıddıkī] (1989a), "The Early Chishti Dargâhs," özellikle s. 13.

[28] Simon Digby (1990), "The Sufi Shaykh and the Sultan: a Conflict of Claims to Authority in Medieval India"da şöyle yazar: "Sûfilerin *vilâyet*'lerinin belirli bölgelerle sınırlı olması, bulundukları bölgenin siyasal ve ekonomik kaderi üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmalarına neden olmuştur."

[29] P. Jackson (1989), "Perceptions of the *Dargāhs* of Patna," s. 11.

ri Oniki İmam Şia'sının *imam-bârah*'ı sayılabilir. Bunun yanı sıra *ribat* gibi farklı sûfi zaviyeleri de vardır; *ribat* adı, sağlamlaştırma ve sınırlarda savaşma fikrini ifade eder, fakat Mağrip'te bir şeyh tarafından kurulup, müritlerinin devam ettikleri gerçek bir derviş merkezi haline gelmiştir. Türkçesi *tekke* olan *tekiye*, geniş *hangah*'ın (ortaçağ Kahire'sinin yakınlarındaki *Siryâkûs Hânkâh*'ı bu gibi kurumların parlak örneklerinden birisidir)[30] tezat oluşturur ve *dergâh* çoğunlukla Hindistan'da kullanılan bir kelimedir ve muhtemelen müfrid [inzivaya çekilip yalnızca Allah'ı düşünen] şeyhin yaşadığı köşe anlamındaki *zaviye*, Mağrip'te daha çok süfilerin mi safirhanesi anlamında kullanılmıştır. Bu gibi kurumlara verilen isimler, zaman ve ülkelere göre değişmiştir, fakat bir tek şey bütün sûfi kurumları için geçerlidir: Bu kurumların hiçbirisi, "kutsanmış" bir yapı değildir; çünkü dindar insana göre bu kurumların kutsal niteliği şeyhin ya da dervişlerin varlığına bağlıdır.

Müslümanlar, iki kutsal yerden (iyelik hali: *el-haremeyn* ya da çekim hali: *el-haramân*) söz ettiğinde Mekke ve Medine'yi kasteder. "Yasaklanmış" anlamındaki *haram*'la aynı kökten gelen *harem* sözcüğü, dinsel olmayan herhangi bir şeyin içeriye alınmadığı yere işaret eder; nitekim kadınlara tahsis edilmiş yer olan *harem*'e de yalnızca *mahrem*, yani hane halkıyla akraba olan aileden bir erkeğin girmesine izin verilir. Kutsalın merkezine girebilmek için –ki, bu kez söz konusu olan Mekke'deki Kâbe ve civarıdır– *ihram* denilen giysiyi giymek gerekir; bu giysi, hacıyı cinsel ilişkiye girmemek, saç ya da tırnaklarını kesmemek gibi birtakım yasaklara uymak zorunda bırakır. Bu durum yalnızca kameri ayların sonuncusundaki *hac* mevsiminde değil, herhangi bir zamanda yapılabilen "küçük hac," yani *umre* sırasında da geçerlidir.

Kutsal bölgelerde hiçbir hayvan avlanılamaz ve öldürülemez. Muhammed İkbâl de, dindaşlarını manen Mekke'ye dönüp, Kâbe'nin koruyucu gölgesinde toplanmaları konusunda uyarırken bu yasağı ima etmektedir; çünkü o bölgede "hiçbir ceylan," başka bir ifadeyle hiçbir canlı avlanılamaz; halbuki onlar bu manevi merkezlerinden bihaber, gayri müslim avcılara kolay yem haline gelmişlerdir; üstelik gayri müslimlerin bu kutsal yere, Mekke'ye girmelerine izin verilmez.[31]

Genel kabule göre Mekke adı büyük toplanma yeriyle bağlantılıdır; Batıda "kumarbazların" veya "yarış arabalarının Mekke"si gibi ifadelerle karşılaşmak müm-

---

[30] J. A. Williams (1984), "The Khânkâh of Siryāqūş: A Mamluk Royal Religious Foundation."

[31] Iqbâl (1915), *Asrār i khudī* [*Esrar ı Hodî/Benlik Sırları*], beyit 502.

kündür. Bundan dolayı günümüzde Müslümanlar, bu garip ve korkunç tanımlamalardan ayırt etmek için şehrin adını *Mekkah* şeklinde telaffuz etmeyi tercih etmektedir.

Muhammed'in memleketi Mekke iki sıradağ arasında kurulmuştur ve şehir, başlangıçta eski bir Arap mabeti olarak inşa edilmiştir. Kuran, bu yeri *ümme'l-kurâ*, "şehirlerin anası" (bu yüzden şehrin üniversitesinin ismi böyledir) olarak tanımlar (Sure 42:7). Müslümanların inancına göre sayısız efsane, dünyanın yaradılışına başlanan bu yerin etrafında ortaya çıkmıştır. Böylece namaz kılan Müslüman Yeryüzünün yaratılmaya başlandığı Mekke'ye dönmekle, ruhen hakikatin merkezine, yani bütün maneviyatların kaynağına dönmüş olur. Mekke'nin benzersiz rolü, sakinlerinin iftiharla dile getirdikleri bir deyişte şöyle vurgulanır: Mekke'de uyuyan, başka yerde Allah'a ibadet edene denktir.[32]

Merkezi mabet, yani Kâbe, varlığıyla şehri kutsar: Kâbe, dünyanın göbeği, bir *omfalos* olarak görülür;[33] dindar insanların inanışına göre göğün yedinci katındaki semavi Kâbe'nin tam karşısına yerleştirilmiştir. Tufan'da Mekke'deki Kâbe, Nuh'un gemisinin yedi kez etrafını dolaştığı göğe kaldırılmıştır. Semavi Kâbe'ye gelince, sürekli olarak melekler tarafından tavaf edilir; hacılar yeryüzündeki Kâbe'yi tavaf ederken meleklerin bu hareketini hatırlamalıdırlar. Ancak menkıbeye göre bazen Kâbe, büyük kadın sûfi Rabia (ölm. 801) gibi kendisini ziyaret eden bir velinin etrafında döner ya da çok uzaklardaki bir sûfiyi ziyaret eder.[34] Kuran, İbrahim'in Kâbe'yi inşa ettiğini veya onardığını anlatır (Sure 2:125 vd); Peygamber de, 630'da Mekke'yi fethettiğinde binayı bütün putlardan temizlemiştir. Bu putların sayısı, 360 olarak rivayet edilmiştir ve belki de bu sayı, mabetle ilişkili eski bir astral tapıma işaret etmektedir (ay tanrısı Hubel, İslam öncesi zamanlardan beri bilinmekteydi).

Kâbe, 12 m² genişliğinde ve 15 m yüksekliğinde küb biçiminde bir taş yapıdır; genellikle siyah *kisve*'yle örtülür ve pek çok şair, bu siyah örtülü yapıyı, insanın yanına varıp öpmeyi arzuladığı bir geline benzetir.[35] Bu nedenle Kâbe'nin güneydoğu

---

[32] C. Snouck Hurgronje (1925), *Verspreide Gescriften*, c. 5, s. 44.

[33] *Omphalos* [göbek] teması için bkz. W. H. Roscher (1913), "Omphalos;" *a.g.y.* (1915), "Neue Omphalos Studien."

[34] Kâbe'nin mistik yorumu için bkz. F. Meier (1944), "Das Mysterium der Kaaba: Symbol und Wirklichkeit in der islamischen Mystik;" H. Corbin (1965), "La configuration du Temple de la Kaᶜba comme secret de la vie spirituelle." (İngilizce çevirisi Corbin (1986), *Temple and Contemplation* içinde).

[35] A. L. F. A. Beelaert (1988-9), "The Kaᶜba as a Woman - a Topos in Classical Persian Literatu

köşesindeki kara taşın [*hacerü'l-esved*] öpülmesinin sevgilinin siyah güzel beninin ya da dudaklarının öpülmesine benzetilmesi Fars şiirinde yaygındır.

Kuşkusuz Mekke ve Kâbe, dindarlara göre, yaşayanların ve ölülerin yöneldiği, yeryüzündeki en kutsal yerdir; bu nedenle Kâbe yönüne doğru tükürmemek ve ayakları uzatmamak ya da bedensel gereksinimleri o doğrultuda yerine getirmemek gerekir. Öldükten sonra bile müminin sağ tarafına yatırılmış halde yüzü Kâbe'ye dönük olarak gömülmesi gerekir.

Bütün Müslümanlar, her gün kıldıkları beş vakit namaz sırasında Kâbe'ye dönmek zorunda oldukları için (Sure 2:144), karada veya denizde seyahat ederken müminlerin *kıble*'yi, yani doğru yönü bulabilmelerini sağlamak Müslüman matematikçi ve astronomlar için önemli bir görev haline gelmiştir; hatta yakın zamanlarda uzay gemisinde seyahat ederken kıblenin nasıl belirleneceği sorunu bile tartışılmıştır. Matematik ve coğrafya araştırmaları *kıble*'yi bulmanın titiz yöntemlerini geliştirmiştir; daha sonraki dönemlerde ise küçük pusulalar bu işi oldukça kolaylaştırmıştır.[36] Fakat bir camide mihrabın yerini tam olarak belirlemek, özellikle de cami kalabalık bir yerde inşa edilmişse ve binanın bir cephesi sokağın hizasına göre, diğeri ise Mekke'yi gösterecek biçimde ayarlanması gerektiğinde her zaman kolay olmamıştır. Doğru sonuca ulaşmanın farklı yolları vardı, bu nedenle aynı şehirde küçük farklarla değişik yönler [kıbleler] bulmak mümkündür.[37] Menkıbeler, özellikle de Hindistan kaynaklı olanlar, mimar yanlış hesapladığında bir velinin duasının mihrabın yerini nasıl düzelttiğini anlatır. Bu yararlı bir kerametti, çünkü Müslümanlar gerçekte "kıbleye yönelenler" anlamında *ehl-i kıble* olarak adlandırılmıştır ve hepsi de iba det hayatının merkezi olan aynı yere yönelmekte birleştikleri için, *ehl-i kıble* aleyhinde konuşmama konusunda uyarılar vardır.

Şairler, sevgililerinin keman kaşlarını mihraba benzetmekten zevk almışlardır; zaten ilk insan Âdem, huzurunda meleklerin secde ettiği ve İlahi cemale giden yolun kendisinden geçtiği bir *kıble* değil midir?[38] Bu nedenle şu Farsça mısraın Farsçada ve

re." Günümüzün imge ve Mekke hacılarının fiilleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Wlliam C. Young (1993), "The Kaʿba, Gender, and the Rites of Pilgrimage;" burada kadın veya gelin olarak Kâbe simgesi, bir sosyal antropolog tarafından tasvir edilmektedir.

[36] David A. King (1986), "The Sacred Direction in Islam. A Study of the Interaction of Religion and Science in the Middle Ages."

[37] Christel Kessler (1984), "Mecca oriented Urban Architecture," bu temayla ilgilidir.

[38] C. E. Padwick (1960), *Muslim Devotions*, s. 59.

Fars şiirinde yaygınlaşması hiç şaşırtıcı değildir:[39]

Mâ qıbla râst kardîm bi-simt-i kej-külâhî.

Biz, kıblemizi yatık külahlının yönüne doğrulttuk.

Çünkü tasavvufa eğilimli şairler, Mekke'deki Kâbe merkez olsa bile, aslında onun yalnızca bir işaret [ayet] olduğunu bilirler –*Kâbe-i gil*, "kil Kâbe" genellikle *Kâbe-i dil*, "gönül Kâbe'si"yle yan yana getirilir– ve herkesin ihtiyari veya gayri ihtiyari yöneldiği bir ibadet yeri, kendi *kıble*'si vardır. *Kıble*, insanın dikkatini yoğunlaştırdığı yerin genel adı haline gelmiştir: bir hattatın *kıbletü'l-küttab* [yazarların kıblesi] unvanıyla onurlandırılması, o kişinin hat sanatında herkesin hürmet ettiği birisi olduğunu gösterir. Mevlânâ, ömrünün sonlarına doğru, insanların ibadetin merkezi yönü Mekke yerine, yöneldikleri farklı *kıble*'leri tasvir etmiştir:

Cebrâil'in ve Hakk'la âşinâ olan rûhların kâbesi, kıblesi, yedi kat göğün
yüksek yeri olan Sidre'dir.
Şehvetine düşkün ve midesine kul olanların kıblesi de sofradır.
Arifin kıblesi vuslat nurudur. Filozoflaşmış aklın kıblesi de hayaldir.
Zahidin kıblesi ihsan, lütuf ve kerem sahibi olan Allah'tır.
Tamah sahibinin kıblesi de altın kesesidir.
Mânâ sahiplerinin, olgun kişilerin kıblesi sabırdır, tahammüldür.
Şekle, sûrete tapanların kıblesi de taşlardaki nakışlar, resimlerdir. Putlar ve
heykellerdir.
İç âlemlerini, mânâ âlemini, ruh âlemini kendilerine yurt edinenlerin kıblesi,
nimetler veren, lütuf ve ihsanlarda bulunan Allah'tır.
İç âlemine inemeyen, dışta kalan, görünüşe tapanların kıblesi de kadının
yüzüdür.

(*M* VI:1890 1900)

Bu gibi ferasetle yüklü mısralara rağmen Mekke, Müslümanlığın fiili merkezi kalmaya devam etmiştir. Üstelik Mekke yalnızca namazda kendisine dönülen ve hac sırasında ziyaret edilen bir yer değildir; aynı zamanda sayısız insana dinsel etkinliklerinin ilhamını verir. Ortaçağın büyük kelamcısı Cüveynî (ölm. 1085) kutsal yerlerdeki uzayıp giden sürgünlüğünden dolayı *İmamü'l-Harameyn* [Mekke ve Medine'nin İmamı] unvanıyla onurlandırılmıştır. Hacılara, özellikle de Mekke'de aylarca,

---

[39] Ḥasan Dihlawî [Hasan Dihlevî], *Ikrâm*'da (1953), *Armağan ı pak*, s. 135. Fakat terim, yaklaşık 200 yıl önce Attâr'da geçer (1960 ed.), *Dîwân i qaṣâ'id wa ghazaliyât* [*Dîvân-ı kasâid va gazaliyât*], s. 26.

hatta yıllarca kalan âlimlere en önemli eserleri burada ilham olunmuştur. *Cârullah*, "Allah'ın Komşusu" unvanına sahip olan Zemahşeri (ölm. 1144) kapsamlı Kuran tefsirini, uzun süre evinden uzakta yaşadığı Mekke'de yazmıştır. Bir sonraki yüzyılın başlarında İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, "Mekke Fetihleri" isimli devasa eserinin ilk, fakat kapsamlı ilhamını Kâbe'yi tavaf ederken almıştır.[40] Ayrıca yüzyıllar sonra Hintli müceddid Şah Veliyullah Dihlevî (ölm. 1762) *Füyûzü'l-Haremeyn*, "İki Kutsal Beldenin Feyizleri" adlı eserini bu mukaddes şehirlerdeki geçici ikametinin etkisi altında yazmıştır.

Kuşkusuz Mekke'de kalmak, yabancı ülkelerden gelen hacılar üzerinde "Araplaştırıcı" bir etki yapmaktadır; Kuzey ve Batı Afrika, Bengal ve Orta Asya'daki sayısız tecdîd hareketi Müslüman önderlerin Mekke'ye gelmesiyle başlamıştır. Bu önderler burada kendilerine göre gerçek İslamı tanımışlar, fakat bu İslam, yaygın âdetlerin ve İslam öncesi uygulamaların etkisiyle kirlenmiş görünen kendi ülkelerinde "İslam"la oldukça çelişmekteydi. Bunun ardından da, Mekke'de kalışlarının sonucu olarak, kendilerini ülkelerindeki İslamı yeniden yorumlamak zorunda hissetmişlerdir.

Mekke'nin merkezi konumunun kayda değer başka bir yönü ise Mekke ve Medine'ye hâkim olan kişinin gerçek halife olduğu anlayışıydı. 1516-17'de Memluklerin Mısır'ını ve Hicaz da dahil olmak üzere egemenliği altındaki toprakları ele geçirip, iki kutsal bölgenin hâkimi haline gelen Osmanlıların iddiası buradan kaynaklanmaktaydı. Oysa mutasavvıflar sıklıkla, "Mekke bu dünyaya aittir, iman ise bu dünyaya ait değildir" ve Allah yalnızca Kâbe'de bulunmaz, O, her yerde hazır ve nazırdır düşüncesini dile getirmişlerdir.

İkinci kutsal yer olan Medine'nin rolü ise ortaçağın sonlarında artarak vurgulanmıştır. Her şeyin ötesinde Medine, Peygamber'in defnedildiği yerdi ve Peygamber'in giderek yüceltilmesi, ona olan tasavvufi sevgi ve güvenin derinleşmesiyle Medine statü kazanmıştır.

İslam tarihinde Medine'nin rolü hiç de abartılmış değildir. Peygamber'in 622'de bu şehre hicreti –ki bu hicretin ardından kısa bir süre sonra Medine bir *İslam* "evi" haline gelmek zorundaydı– İslam takviminin başlangıcını oluşturur; çünkü artık Peygamber'e gelen vahiyler uygulamaya konulmalı ve hızla genişleyen ümmeti için siyasal ve hukuksal kurumlar oluşturulmalıydı. Hicretin bu uygulamayla ilgili yönünün yanı sıra ortaçağ mutasavvıfları onu, daha büyük bir izzete ulaşabilmek için

---

40 Tanımlamayı krş. Claude Addas (1988), *Ibn ʿArabī: La quête du Soufre Rouge.*

vatanından ayrılmak gerektiği gerçeğinin incelikli bir ifadesi olarak görmüşlerdir; İkbâl gibi bir moderniste göre ise hicret, bir insanın dar, dünyaya bağlı ve ulusalcı kavramlara sarılmamasını ifade eder.[41] 1947'deki bölünmenin ardından Hindistan'dan kopan Pakistan'a göç eden Müslümanlar kendilerine *muhacir* demişlerdir. Bunun anlamı, "imansız Hindistan"dan inançlarını zorluklarla karşılaşmaksızın yaşayabilmeyi ümit ettikleri yeni ülkeye "hicret eden kişi" demektir. Ayrıca modern Kuzey Amerika Müslümanları da, tıpkı Peygamber'in sahabesi gibi, önceki yurtlarını terk edip, henüz Müslüman olmayan Amerika'da yeni bir yurt edindikleri için bu hicret fikrinde bir teselli bulabilmektedirler.

Hacla bağlantılı olarak Peygamber'in Medine'deki türbesini, *ravza*'yı ziyaret etmek hacıların rüyasıdır ve Suudi yetkilileri de "türbeperestliğe" karşı olmalarına rağmen bu ziyaretlere izin verirler.[42] *Ravza*'nın resimleri tıpkı Kâbe'nin resimleri gibi birçok evi süsler; takvimlerde basılan, kilimlere işlenen ve duvarlara çizilen bu resimler, Peygamber'in manevi varlığının rahmetini taşır. Medine'nin kutsallığı, veba hastalığının asla bu şehre giremeyeceğiyle ilgili ortaçağ inancından da anlaşılır.

Medine onuruna şiir yazmanın –ki bu tarz şiirin ilk önemli temsilcisi İbn Dakik el-İd'dir (ölm. 1302)– onüçüncü yüzyılın sonlarına doğru geliştiği görülür.[43] Kendi ülkesiyle Medine arasındaki uzaklık arttıkça şair daha coşkulu şiirler yazar:

> Bütün çiçeklerden daha güzeldir Medine'nin çiçekleri ...

Melekler, Câmî'nin de düşündüğü gibi, tespihlerini Medine hurması çekirdeklerinden yaparlar.[44] 1300'lerde yaşamış Anadolu'daki bir şairin,

> Rabbim şefkatle ihsan etseydi
> oraya giderdim, gözlerim yaşlı yaşlı
> ve Medine'deki Muhammed'i

---

[41] Iqbāl (1961), *Stray Reflections*, no. 19'da bir insanın doğduğu topraklara bağlı kalmasının zorunlu olmadığının bir delili olarak "Peygamber, başarılı olmuş ve doğduğu şehrin dışında bir yerde ölmüştür" der.

[42] Özellikle güzel bir değerlendirme, Emel Esin (1963), *Mecca The Blessed, Medina the Radiant* isimli eserdir. Gizlice hacca giden (Richard Burton gibi) veya Mekke'de uzun süre kalan (Christiaan Snouck Hurgronje gibi) Avrupalıların tasvirleri, günümüzde İslamı seçmiş Avrupalı ve Amerikalıların seyahatname ve özyaşamöyküleriyle giderek tamamlanıyor.

[43] Medine'nin şerefi hakkındaki şiir için bkz. A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, s. 189 94.

[44] Jāmī (1962), *Dīvān-i Kāmil*, s. 88-9, no. 61.

görürdüm gözlerim yaşlı yaşlı

mısralarıyla, mütevazı şiirinin nakaratlarında

Nurlu Medine'de olsaydım, orada, her zaman orada..[45]

diyen onsekizinci yüzyılda Sind'de yaşamış Abdurrâuf Bhatti gibi bir şairin şiirini birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır.

Medine şehri *el-Medinetü'l-Münevvere*, "Aydınlık Şehir"dir ve dindarlar, bu şehirde Peygamber'in *Ravza*'sının üzerinde bir nur sütunu bulunduğunu haya ederler. Nitekim modern Sudanlı yazar el-Feytûrî şöyle der:

Peygamber'in kemikleri üzerindeki her toz zerresi bir nur sütunudur.[46]

Hint-Pakistan'da *Medine kâ sadaka*, "Medine sadakası" başlıklı şiir antolojileri, ucuz fiyatlarla her yerde satılır; İkbâl de ömrünün sonlarına doğru şöyle yazmıştır:

Bu kadar yaşlı olsam bile Medine'ye gidiyorum
orada, aşk ve neşe dolu şarkımı söylemeye,
tıpkı ıssız gecedeki bir kuş gibi
yuvasını düşündüğünde kanatlarını yayan.[47]

Harameyn'in [Mekke ve Medine] yanı sıra Kudüs şehri de özel bir kutsallıkla kuşatılmıştır. Bunun nedeni ise daha önce belirttiğimiz gibi (s. 21) oradaki bir kayanın üzerinde bütün peygamberlerin dinlenmiş olmasından dolayı değil, çok daha önemlisi, Kudüs'ün Müslümanların ilk *kıble*'si olmasıdır.[48] Ancak hicretten sonra kıble olarak Mekke seçilmiştir (Sure 2:144). Peygamber'in miracı ve İsrafil'in Kıyamet Günü sûr borusunu buradan üfleyeceği şeklindeki menkıbevi hikâyelerle bağlantılı olarak Kudüs, Müslümanların kalbinde en üstün yeri elde etmiştir. İlk zahitlerin

---

45 *Yunus Emre Divanı*, s. 567, no. CXXXIX; Bhatti için bkz. N. A. Baloch (ed.), 1961, *Maulūda*, s. 23, no. 54.

46 *'Āshiq min Ifrīqiyya*'da basılmıştır. Almanca çevirisi, A. Schimmel (1975b), *Zeitgenössische arabische Lyrik*, s. 95. Peygamber'in kabrinin nur yaydığı fikri için ayrıca bkz. E. W. Lane (1978 ed.), *Manners and Customs*, s. 236.

47 Iqbāl (1938), *Armaghān-i Ḥijāz* [*Armağan ı Hicaz/Hicaz Armağanı*], s. 29.

48 Yaygın inanışa göre Kudüs'te kılınan bir rekât namaz, başka herhangi bir yerde kılınan 25.000 rekât namazdan daha hayırlıdır; Medine'de kılınan bir rekât namaz, başka herhangi bir yerde kılınandan 50.000; Mekke'de kılınan bir rekât ise başka herhangi bir yerde kılınandan 100.000 rekâttan daha hayırlıdır.

çoğu bu şehirde belirli bir süre kalmıştır.[49]

Kâbe'ye yönelmek kuşkusuz Müslümanlar için esastır, fakat Müslümanların hayatlarında ve düşüncelerinde büyük rol oynayan yön yalnızca *kıble* değildir. Sağ yöne verilen önem de hatırlanmalıdır. *Yemin*, "sağ taraf" terimi sevinç ve mutluluk sözcükleriyle ilgili bir kökten gelir; sağ taraf refah yönüdür. Sol el taharette kullanıldığından pistir, bu nedenle yemek sağ elle (ya da daha çok sağ elin ilk üç parmağıyla) yenir. Bir odaya önce sağ ayakla girilmelidir, güzel rüyalar görmek için mümkün olduğunca sağ tarafa kıvrılıp uyunmalıdır. Hesap Günü'nde Amel Defterleri günahkârların sol ellerine verilecektir ve onlar "defterini sol eliyle alanlar"dır [*ashab-ı şimal*] (Sure 56:41). İbn Abbas, Cennet, Arş'ın sağında Cehennem ise solundadır der; buradan hareketle namaz sırasında Peygamber ve Cebrail'in namaz kılanın sağında, buna karşılık Cehenneminse solunda beklediğine ilişkin yaygın bir inanç vardır.[50] Sağ yönün önemi, yalnızca iki elini de aynı şekilde kullanan ve başarılı insanlara verilen *zü'l-yemineyn*, "iki sağ el sahibi" gibi lakaplarla doğrulanmaz, aynı zamanda "Allah'ın iki sağ eli olduğu" fikrinde de vurgulanır.[51] Böylelikle sağ tarafa yönelmek, saygı duyulan ve genellikle kabul edilen bir olgudur. Bunun yanı sıra mekânla ilgili başka özellikler de vardır.

Kuran, doğu ve batının Allah'a ait olduğunu (Sure 2:115) ve gerçek dindarlığın doğuya ya da batıya yönelmekten ibaret olmadığını (Sure 2:177) vurgular. Aynı zamanda Kuran, "ne doğuda ne de batıda bulunan" olağanüstü bir zeytin ağacından söz eder (Sure 24:35). Gerçi sağ taraf olumlu değerlerle ilgili olarak düşünülmüşken, sözcüğün gerçek anlamıyla "yöneliş"in –genişleyen bir imparatorlukta yüzlerin çevrilmesi gereken *kıble* farklı yönlerde olsa bile– "doğuya doğru dönmek" anlamına geldiği ilk dönemlerden başlayarak Müslüman düşünürlerce bilinmekteydi. Maddi Batı ve manevi Doğu şeklindeki eskimiş ikili, modern bir buluş değildir: İşrakiliğin kurucusu Şeyh Sühreverdî, içinde ruhun hasret çektiği ve sonuçta aydınlık Doğuya döneceği *gurbetü'l-garbiyye*'den, "Batı sürgünü"nden söz etmiştir. İranlı şair-

[49] H. Lazarus Yafeh (1981), "The Sanctity of Jerusalem in Islam;" L. Massignon (1964), "L'oratoire de Marie ā l'Aqça, vu sous le voile de deuil de Fatima," "Muhammed'in kalbinin kıblesi" olarak Kudüs'ün önemini dile getirir ve dünyanın sonunda Kâbe'nin Kudüs'e taşınacağı inancına işaret eder.

[50] Kisā'ī [Kisâî] (1977), *The Tales of the Prophets* (Wheeler M. Thackston tarafından çevrilmiştir), s. 18.

[51] S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, bölüm 3.

ler, doğudaki Kandahar ile batıdaki Kayravan'ı, ikincisini *kir*, katranla ilişkilendirerek karşıt bir ikili haline getirirler; çünkü karanlık Batı onlara zifiri karanlığın sefaletini düşündürür. Aynı şekilde Dahini-Urdu şair Vecîhî (ölm. 1610 sonrası) *Sab ras* adlı hikâyesinde Hükümdar Akıl'ı Batıya, Hükümdar Aşk'ı ise Doğuya yerleştirmişken, Sindli halk ozanları, haclarının geleneksel yönleri olan Mekke ve eski Hindu Hinglaj Mağarası Sind'in batısında bulunsa bile, sâlikin "doğuya yolculuğu"ndan söz etmeyi severlerdi. Tanrı'nın Delhili mutasavvıf Nizâmeddin Evliya'yla konuştuğu *Pürabî*, "Şarkî" denilen dilin gerçekte Hindînin Pürabi lehçesi mi olduğu, yoksa bu mutasavvıfın İlahi Sevgili'nin konuşmasını işittiği "manevi bir dil"e mi işaret ettiği merak konusudur.

Işığın doğduğu yer "Işıkların Doğusu," bazen Sühreverdî'nin eserinde maneviyatın gerçek yurdunu temsil eden Yemen olarak ortaya çıkar; çünkü "sağ eldeki [*yemin*] ülke," Peygamber'le hiç karşılaşmaksızın İslamla kucaklaşan Veysel Karanî'nin vatanıydı. Bir menkıbeye göre Peygamber onun manevi yönü hakkında şöyle buyurmuştur: "Rahman'ın nefesini Yemen yönünden duyuyorum." *Hikmetü'l-Yemeniyye*, "Yemen hikmeti" ile *hikmetü'l-Yunaniyye* "Grek felsefesi," sezgisel bilgi ile akli bilgi ya da Doğu ile Batı gibi birbiriyle çelişir.[52]

Ortaçağ Müslüman düşünürlerinin yalnızca bu "Morgenlandfahrt"ı [Nurlu Ülke] değil, aynı zamanda bazılarının coğrafi bir kavramı karşıt anlamına dönüştüren üslupları da büyüleyicidir. Örneğin pek çok yerde "zifirî kafirliğin" ülkesi olan Hindistan, Fars şiirinin belli bir akımında ruhun yurdu haline gelmiştir. "Fil rüyasında Hindistan'ı gördü": yani yaşaması için götürüldüğü –yine– Batı sürgünündeyken ruhun ezeli vatanını hatırladı. Misk geyiğinin yaşadığı ve ay gibi güzelliklerin bulunduğu Asya stepleri de bazen ruhun bir kaçış yeri haline gelebilir; ruh, misk geyiği nin kokusunun rehberliğinde ebedi vatanını orada bulur.[53]

Ayrıca veliler hiyerarşisinde temel bir yeri olan *kutb*, Kutup kavramı, Henry Corbin'in de açıkça belirttiği gibi, yukarıya doğru yönelmenin önemine işaret eder: Kâbe'nin hizasında bulunduğu kabul edilen Kutupyıldızı, yolcunun kılavuz ışığıdır.[54]

Farklı bir düzeyde –özellikle İbnü'l-Arabî geleneğinde– ortaçağ sûfilerinin mane-

---

52 H. Corbin (1971), *L'homme de lumière*," bu sorunla ilgilidir.

53 Siraiki literatüründen bu tema için bkz. C. Shackle (1978), "The Pilgrimage and the Extension of Sacred Geography in the Poetry of Khwāja Ghulām Farīd."

54 Bu tema, H. Corbin (1971), *L'homme de lumiere*'de tahlil edilmiştir.

vi dünyanın haritasını çizmek ve ulaşılamaz İlahi Zat'ın tecelli ettiği İlahi tezahürler tabakasını tasvir etmeye dönük çabalarında da kutsal yer kavramıyla karşılaşmak mümkündür. Bunlar, aşağıya doğru, *âlem-i lâhût*, "uluhiyet âlemi," *âlem-i ceberût*, "kudret âlemi," *âlem-i melekût*, "Hükümdarlık âlemi" ve *âlem-i nasût*, "insanlık âlemi" diye dile getirilir. Belirli durumlarda *âlem-i lâhût*'un ötesinde en yüksek yer, *Allah* sözcüğünün son harfi *h* ile simgeleştirilen *âlem-i hâhûtun*, "İlahi Hüviyet"in bulunduğu kabul edilir. *Âlem-i misâl*, "misal âlemi," *mundus imaginalis* çoğunlukla semavi Krallık ile insanlık âlemi arasına yerleştirilir. Misal âlemi, deyim yerindeyse, gerçekleşmeyi bekleyen ve velinin himmetiyle davet edilebilecek bir imkânlar haznesi oluşturur.

Ayrıca Ahiret hayatının ana hatlarını çıkarmaya yönelik bazı çabalar görülebilir; çünkü Kuran'ın *Cennet-i illiyyîn* (Sure 83:18, 19), *Cennet-i adn* (Sure 15:45 vd) gibi Cennetteki çeşitli derecelerden söz etmesi, arayış içindeki ruhların giderek karmaşık bir semavi coğrafya geliştirmelerine neden olmuştur. Bu sahadaki en büyük katkı yine İbnü'l-Arabî ve müritlerine aittir ve 1960'lar gibi geç bir dönemde bir Türk düşünürü Cehennemin coğrafyasına ilişkin uzun bir eser yazmıştır.

Kutsal mekân ve yerin önemi, İslamın yol kavramına yaptığı vurguda kendisini gösterir; bu, İslam düşüncesinde merkezi denebilecek bir temadır.[55] Bir Müslüman, Kuran'ın, *İhdinâ's-sırâte'l-mustakîm*, "Bizi doğru yola ilet" (Sure 1:6) ayetiyle namaz kılmıyor mu? Dünyanın dört bir yanında her gün milyonlarca defa yinelenen Fatiha Suresindeki bu dua, İslam dindarlığı hakkındaki pek çok çalışmaya "İslam, Doğru Yol" başlığının verilmesine neden olmuştur (bu kitap isimlerine *nehc* ya da *minhâc* gibi "yol, doğru yol" anlamına gelen ve dinsel eserlerde çok sık kullanılan Arapça terimler eklenebilir).

Allah hidayete ulaştırır, bununla birlikte insanlara çölde yollarını şaşırtabilir (*azâlil*: yanılmalar; *uzlûle*: yanılma); fakat doğru yol hiç kuşkusuz genellikle (ve doğru bir biçimde) "dinsel yasa" olarak çevrilen *şeriat*'ta ortaya konulmuştur. Bununla birlikte *şeriat*'ın esas anlamı, "su yatağına ya da pınarına götüren yol"dur, yani *şeriat*, yolcunun yaşamak için muhtaç olduğu suya ulaşabileceği tek yoldur; çünkü çölde, korkunç ıssızlıklarda mahvolmamak için herkesin doğru yolu izlemesi zorunludur; işte *şeriat* da bu kılavuzluğu sunar.

---

55 G. Fohrer (1939), *Der Heilige Weg*; K. Goldammer (1940), "Wege aufwärts und Wege ab wärts;" Hady Roger Idris (1974), "De la notion arabo musulmane de voie salvatrice;" Frede rick M. Denny (1984), "The Problem of Salvation in the Quran: Key Terms and Concepts."

Genellikle tasavvufi yolu ifade eden ve sûfi uhuvvetleri için kullanılan bir terim haline gelen *tarikat* kavramı da, ana yolun kolu olan "dar yol" anlamıyla, aynı anlamdaki sözcüklerden birisidir: *Tarikat* asla *şeriat*'sız olmaz.[56]

Bu bağlantılar içinde *fî-sebilillah*, "Allah yolunda" "bir şey yapmak," "cihad etmek" ya da "sadaka vermek" gibi ifadelerde *sebîl*, "yol" sözcüğünün sıklıkla kullanılması üzerinde de düşünülebilir. "Allah yolunda" demek, bir insanın davranışının Allah'ı hoşnut edecek ve olumlu değerlerle sonuçlanacağını bilerek "doğru yolda" olması demektir. *Fî-sebilillah*, "Allah yolunda" çeşme ve benzeri şeyler yaptırmanın özellikle yararlı olduğu duygusu, camilerin yakınında ve sokaklardaki çeşmelere neden sözcük anlamı "yol" olan *sebil* denildiğini açıklar. Son olarak Müslümanların taraftarı oldukları ve kurallarına göre yargıladıkları ve yargılandıkları fıkıh okulları için kullanılan terim *mezhep*, "yürünülen yol"dur; bu terim modern kullanımında genellikle "dinsel kanaat" anlamında kullanılmaktadır.

Fakat "yol" aynı zamanda son derece gerçektir de: Mekke'ye *hac*'ca gitmek, İslamın beş şartından birisidir. Menkıbe, Cebrail'in Âdem ile Havva'ya *hac* kurallarını öğrettiğini anlatır[57] ve haccın nihai şekli, Peygamber'in vefatından kısa bir süre önceki son hacta [veda haccı] belirlenmiştir. Hac, sayısız yazar tarafından ruhun nihai hedefe, "yolun en sonundaki Tanrı şehrine" doğru uzun yolculuğunun bir simgesi olarak kullanılmıştır (John Masefield).[58] Kişinin bütün hayatı, seyahatteki duraklar ya da kalbin durakları anlamındaki *makam*'lar boyunca uzaktaki Sevgili'ye ulaşma ümidiyle yapılan bir hareket olarak görülebilir. Hacıların ilerleyişi genellikle *şeriat*, sûfiler içinse *tarikat* tarafından normal seviyede düzenlenmiştir; *hac*, dahili ve harici zorlukları sık sık betimlenen tehlikeli bir görevdir. Çöller boyunca ve de-

---

[56] İyi bir örnek, E. Kohlberg (1979), *'Manâhij al-ʿârifîn'* [*Menâhicü'l Ârifîn*]. Bu, Ebu Abdurrahman es Sülemi tarafından yazılmış tasavvuf hakkında bir risaledir [Türkçesi için bkz. *Ariflerin Yolları*, çev. Süleyman Ateş, *Sülemî'nin Risaleleri* içinde, Ankara Ün. Basım Evi, Ankara, 1981]. Burada Sülemi şöyle demektedir: "Tasavvufun bir başı ve bir sonu vardır ve bu başlangıç ile son arasında dereceler bulunur."

[57] Kisâ'î [Kisâi] (1977), *The Tales of the Prophets*, s. 66. Kisâi, Merve Tepesi'nin ismini âdeta burası Havva'nın mekânıymış gibi, *kadın* anlamındaki *mer'e* sözcüğünden; *Arafat* sözcüğünü ise Âdem ve Havva'nın Cennetten kovulduktan ve tövbe ettikten sonra bu noktada karşılaşıp "birbirlerini tanıdılar" anlamına gelen *te'ârafâ* sözcüğünden türetmektedir. Safâ Tepesi'nin adını ise bazen Âdem'in lakabı olarak kullanılan Safîyullah isminden türetmektedir.

[58] E. Underhill (1961), *Mysticism*, s. 132, hac niyetinin taşıdığı anlamı güzel bir biçimde özetlemektedir: "Bütün bu hac teşbihleri aracılığıyla şu belirgin fikir bir hedefe doğru ilerler: Yolculuk işi sırasında seyahatin kendisi, kaderi, aşkın bir hayatın yasasını icra etmektedir."

nizler ötesinden yapılan uzun seyahatler haccı ilk dönemlerde çok ağır bir görev haline getirmiştir; pek çok hacı yorgunluktan, hastalıktan, Bedevilerin saldırılarından ve deniz kazalarından dolayı hayatını kaybetmiştir; yine de Endonezyalı hacıların söylediğine göre, bu uzun ve yorucu seyahat, "gayeye varmanın" nihai tecrübesine hazırlık olarak, çağımızdaki kısa ve oldukça rahat hava yolculuklarından daha iyi hizmet etmiştir.[59] Mekke'ye hac, tehlikelerle ve zorluklarla dolu olduğu gibi, deruni hac da, kesintisiz bir uyanıklık gerektirir. Sâlikin, yani yolcunun günlerce, yıllarca katettiği yolar, ruhun mekânlarındaki yollardır; nitekim İbn Atâullah şöyle der:

> Ruhun mekânları olmasaydı, insandan Allah'a hiçbir yolculuk
> yapılamazdı.

Mutasavvıflar, Mevlânâ'nın yaptığı gibi, daima şunu sormuşlardır:

> Ey, hacca gidenler! Neredesiniz, neredesiniz? Sevgiliniz buradadır;
> geliniz, geliniz!
> Sevgiliniz, sizin komşunuz; hem de duvarı duvarınıza bitişik
> komşunuz! Hal böyleyken siz, çöllerde sersem sersem
> dolaşıyorsunuz! Hangi hevaya uymuşsunuz? (*D* no. 648)*

Bu ilerleyişte, gerçek manzaralar ruhun manzaralarına dönüşür: Sassui Punhun'un eski Sind hikâyesinde, karasevdalı genç kadın bütün tehlikeleri göze alarak çölleri ve yalçın kayalıkları aştığında, şair bizim bunu ruhun Allah yolunda aşmak zorunda kaldığı zorlukların mükemmel bir simgesi olarak anlamamızı sağlar.[60]

Sülük ve yol temaları, İslam öncesi zamanlara dayanır: eski dönem Arapça kasidelerin ana kısmı, son derece etkileyici bir biçimde güçlü şair-kahramanın dayanıklı devesinin ya da hızlı atının üzerinde çöl boyunca yaptığı yolculuğu anlatır; bu gibi bir yolculuk teması, daha sonraki şairler tarafından da kullanılmıştır. Nitekim İbnü'l-Fârid'in (ölm. 1235) başyapıtı *Tâiyye* kasidesine resmi olarak *Nazmü's-Sülûk*,

---

59 Günümüzdeki hac için bkz. C. Snouck Hurgronje (1888), *Het Mekkaansche Feest*; M. Gaudefroy Demombynes (1923), *Le pèlerinage à la Mecque*; J. Jomier (1953), *Le maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque en XIV-XX siècles*; D. E. Long (1979), *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Mecca Pilgrimage*; H. Lazarus Yafeh (1981), "Modern Attitudes to the Hadjdj," *Some Religious Aspects of Islam*. Ayrıca bkz. Juan E. Campo (1987), "Shrines and Talismans-domestic Islam in the Pilgrimage Paintings of Egypt."

* Şefik Can çevirisi, *Divan-ı Kebir. Seçmeler*, c. I, s. 435.

60 Shāh ʿAbdul Laṭīf [Şeyh Abdüllatif] (1958), *Risālō*, özellikle *Sassui Punhun* hakkındaki kısım; ayrıca bkz. A. Schimmel (1976a), *Pain and Grace*, bölüm 2.

"Yolculuğun Düzeni" denilmiştir. Bundan kısa bir süre sonra Mevlânâ ilk mısraını şair Enverî'den (ölm. 1190 civarı) aldığı bir şiirinde yolculuğun gerekliliğini şöyle anlatır:

> Ah! Bir ağaç ayakları ve kanatlarıyla hareket edip dolaşabilseydi!
> Balta darbelerinden, testere acısından ağrı duymazdı! (*D* no. 1142)

Vatandan ayrılmak zahmetli olsa bile insanın gelişmesi için zorunludur: yağmur damlası bir inci olarak dönmek üzere deryadan ayrılır; Peygamber, Medine'de hükümran olmak ve muzaffer bir biçimde geri dönmek için Mekke'den ayrılmıştır.

Peygamber'in yolculuk tecrübesi yalnızca hicrette değil, bundan daha çok Müslümanlara manevi yolculuğun mükemmel bir modelini sunan *isra*, "gece yürüyüşü" ve *miraç*, "göğe yükselmek" denilen gece yolculuğundadır. Sure 17:1'deki [Isra Suresi] kısa ima, yüzyıllar boyu ayrıntılarıyla işlenip genişletilmiş ve sevgiyle süslenmiştir; onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda İranlı ressamlar, bu harikulade olayı çoğunlukla etkileyici ayrıntılarla dolu muhteşem resimlerde betimlemişlerdir ve sonraki dönem Fars ve Türk destanlarının neredeyse tamamı Peygamber'in *mirac*ının şairane tasvirlerini içerir. Mirac olayının ilham verdiği pek çok çalışmadan oluşan uzun listenin son halkası, Muhammed İkbâl'in *Cavidname*'sidir (1932). *Cavidname*, bu motifin çeşitli geleneksel ipliklerini birbirine bağlayıp, onlarla modern İslam düşüncesinin renkli kumaşını dokur. Peygamber'in Cennet ve Cehennem boyunca süren gece yolculuğuyla ilgili Arapça hikâyelerden oluşan *Kitabü'l-Mirac* isimli eserin, belli bir ölçüde Dante'nin *İlahi Komedya*'sına ilham verdiği düşüncesi, Enrico Cerulli'nin araştırmasıyla gayet iyi ortaya konulmuştur.[61]

Ruhun yolculuğu genellikle yedi durak kateder; sekizinci ise "göksel Hurkalyâ dünyası" olabilir. Henry Corbin *kutb* veya "mistik eksen" kavramının, yukarı doğru yolculukla yakından bağlantılı olduğunu göstermiştir; çünkü yukarısı, ruhun Batı

---

[61] Mirac için bkz. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, bölüm 9 ve kaynakça; önemli çalışmalardan birkaçı şunlardır: W. Bousset (1901), "Die Himmelsreise der Seele;" G. Widengren (1950), *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*; Marie Rose Séguy (1972), *The Miraculous Journey of Mahomet* (Bibliothèque Nationale'daki onbeşinci yüzyıl Çağatay minyatür nüshasına dayanmaktadır); R. Ettinghausen (1957), "Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century." En meşhur mirac minyatürü ki bu onbeşinci, hatta onaltıncı yüzyılda yaygınlaşmış bir üslup olmuştur– *British Museum Nizāmī*'deki Sultan Mehmet'inkidir; bu minyatür British Museum kartpostalları üzerinde bulanabilir. Ayrıca bkz. S. C. Welch (1979b), *Wonders of the Age*, no. 63.

sürgününden yükselişinde yöneldiği noktadır.

Hıristiyanlıkta gayet iyi bilinen yedi vadi boyunca yükseliş, otuz can kuşunun dünyanın sonunda bulunan *Simurg*'a [otuzkuş] yolculuğunu anlatan Feridüddin Attâr'ın Farsça destanı *Mantıku't-Tayr*'ında en güzel biçimde simgeleştirilmiştir. Attâr da, diğer birçok düşünür gibi, yolun sonu diye görünen yere ulaşmanın, aslında yalnızca bir başlangıç olduğunun pekâlâ farkındaydı, çünkü "Allah'a yolculuk son bulduğunda, Allah'ta yolculuk başlar."

> İki yolculuk vardır, biri Allah'a, diğeri Allah'ta; çünkü Allah sonsuz ve ebedidir. O'nun huzuruna ulaşan ruhun yolculuğunun bir sonu nasıl olabilir ki?[62]

Fakat burada bir ikilemle karşılaşıyoruz: Tanrı daima *lâ-mekân*, "mekân olmayan yer"de veya *nâ-kücâ-âbâd*, "yer olmayan yer"de bulunma özelliğiyle nitelenmiştir; Kuran da, Tanrı'yı, "Arş'a istiva eden" [Tahtta oturan] (Sure 7:54; 13:2 vd) Bir olarak tanımlar ve Arş'ının "bütün evreni kuşattığını" ifade eder (Sure 2:255). Allah'ın Arş'ı Cennet, Cehennem ve bunlarda bulunan her şeyin ötesindedir; yine de insana şahdamarından daha yakın olan Tanrı (Sure 50:16) insan gönlünün derinliklerine yerleşir.

Tanrı'ya ve O'nun derinliklerine seyahat etme tecrübesi bir hadiste ifade edilmiştir: Peygamber kendi miracından söz ederken sahabesini azarlayarak şöyle demiştir: "Benim miracım yükseklere, onunki ise derinleredir diye beni Yunus ibn Matta'dan üstün tutmayınız." Şu halde İlahi'ye ulaşmada iki yol vardır: Birincisi Kafdağı'na veya daha ötelerine doğru seyahat, diğeri ise insan ruhunun deryalarına seyahat. Kuşların Kafdağı'na yolculuğunu *Mantıku't-Tayr*'da bu derece etkili bir biçimde anlatan Attâr, *Musibetname* isimli eserini ise sâliki kırk uzlet makamını aşarak kendi ruhsal derinliklerine götüren bu yolculuk üzerine kurmuştur.[63]

Her iki yöntem de meşrudur; birisi, İlahi nurun her şeye nüfuz ettiği ve parlaklığı sayesinde her şeyin görünür hale geldiği İlahi mehâbetin yüceliklerine yükselmek; diğeri ise bütün sözcüklerin ifadede başarısız kaldığı, ruhun Tanrı'nın engin deryasına dalarak, derin bir vecd içinde kendisini kaybettiği karanlık derinliklere inmektir.

İslamdaki yönelme kavramı üzerinde düşünüldüğünde her iki yöntemin de doğru olduğu görülmektedir: Kıbleye yönelmek bütün Müslümanlarca benimsenir, bu-

---

[62] Sulṭān Walad [Sultan Veled] (1936), *Valadnāma* [*Velednâme*], s. 238 356.

[63] ʿAṭṭār (1959), *Muṣībatnāme*; Fransızca çevirisi: Isabelle de Gastines (1981), *Le livre l'épreuve*.

nunla birlikte Müslüman şunun da farkındadır: "Her nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır" (Sure 2:115).

KUTSAL ZAMAN[64]

Yolun sonunda zaman ve mekân halısı dürülür. Fakat bu noktaya ve ana ulaşmadan önce, İslam düşüncesinde zaman ve zamandışılıkla ilgilenmeye başladığımızda, Tanrı'nın "mekân" ve "mekândışılık"la ilgili olarak düştüğümüz açık paradoksun aynısıyla yüz yüze geleceğimizi kabul etmeliyiz.

Zaman, hayatımızı ölçer ve her dinin kendisine özgü kutsal zamanları vardır: herhangi bir gizemin bulunduğu her yerde zamanlar daha işin başında bir düzene tabi tutulur; günlük hayatın normal akışının dışında olan ve insanı farklı bir boyuta taşıyan bayramlar; kutsal mevsimler; kutsal günler ve saatler.

Müslümanlar için selametin tarihi (*Heilsgeschichte*), Muhammed'le başlar çünkü onun zâtı Allah'ın yarattığı ilk şeydir ve bu yüzden mutasavvıflar onun ilk insan Âdem'den önce olduğunu ileri sürmüşlerdir. Önceki peygamberlerin Tanrı'nın emirlerini öğrettikleri uzun yüzyıllardan sonra Muhammed'in zaman içindeki ortaya çıkışı, insanlık tarihinin dönüm noktasını oluşturur; zaman, Peygamber'de kemaline ulaşmıştır. Bu inanç, Müslümanların Peygamber devrine sürekli özlem duyuşlarının nedenini açıklamaktadır; çünkü başka hiçbir dönem, İlahi Vahyin taşıyıcısı olarak O'nun yeryüzünde eylemde bulunduğu yıllardan daha kutsal olmamıştır ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Bu nedenle bütün "tecdid hareketleri," kendilerini Peygamber devrine [*asr-ı saadet*] yönlendirmek zorunda kalmışlardır.

İnsanlar, Muhammed'in niçin MS altıncı yüzyılı yedinciye bağlayan zamanda ortaya çıktığının bir açıklamasını bulmaya çalışmışlardır; İbnü'l-Arabî, Peygamber'in tarihe Terazi burcunda girdiğini ifade etmiştir; bu, Peygamber'in, Museviliğin meşruluğu ile İsa'nın yumuşak mizacı arasında dengeyi kurduğu, yani adaletin rehberliğinde yeni bir çağ başlattığı anlamına gelir.[65]

Tarihsel olarak bakarsak Müslümanın tarih bilinci, genellikle ifade edildiği gibi

---

64 Islamda zamanın bazı yorumları için bkz. L. Massignon (1952), "Le temps dans la pensée islamique;" Lennart E. Goodman (1992), "Time in Islam;" H. Corbin (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis.*

65 H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al ʿArabī*, s. 113.

vahyin içeriğinin uygulamaya konuluşu anlamına gelen hicretle başlamaktadır. Üstelik kameri yılın kullanılmasıyla önemli bir yeni başlangıç yapılmıştır; bu başlangıç güneş yılı ve mevsimleriyle bağlantılı eski Semitik bereket tapımlarıyla tam bir kopuşa neden olmuştur. Hiç kuşkusuz vergilendirme gibi birtakım mali amaçlarla güneş takviminin kullanımı devam etmiştir; bunun nedeni hasatın belirli mevsimlere bağlı olması ve bunun ay takvimiyle uyumlu hale getirilemeyişiydi. Bununla birlikte daha önceki sistemlerin tersine takvime gün eklenmesine izin verilmemiştir.

Hilal, iki dürüst, güvenilir şahit tarafından görüldüğünde ay başlar. Hilalin başlangıç halindeki görünümü matematiksel olarak hesaplanabilse de, ayın gözlenmesi buyruğu geçerliliğini sürdürmüştür. Böylece hilal, İslam kültürünün cazip bir simgesi haline gelmiştir.[66]

Bununla birlikte bazı ayinler güneş takvimine göre yapılmaktadır. En iyi bilineni, İlkbahar ekinoksundaki Fars Yeni Yılı Nevrüz'dur. Nevrüz halen Fars dünyasında merkezi bir öneme sahipti ve halen de böyledir; ayrıca Arap dünyasında da belli bir dereceye kadar kabul görmüştür. Bazı yerel velilerin ölüm yıldönümleri de güneş takvimine göre kutlanılır. Buna örnek olarak Mısır, Tanta'daki, yıldönüm günleri bereketle bağlantılı olan –örneğin Mısır'da, Nil'in taşmasıyla ilgilidir– Ahmed el-Bedevî'yi verebiliriz.

Diğer yaygın zaman ölçüleri de İslam dünyasının farklı bölgelerinde kullanılmaktadır; bu bağlamda Christiaan Snouck Hurgronje, ondokuzuncu yüzyıl gibi geç bir döneme ait her birisi onüç günden oluşan yirmisekiz bölümlük bir Hadramut güneş takviminden söz eder; yirmisekiz bölümün her biri ayın doğuş evrelerinden birine karşılık gelir.[67] Bu ay menzilleri, yazarın ifadesine göre, halk arasında gayet iyi bilinmekteydi. Ayın menzillerine verilen önem gerçekten de İslam kültürünün şaşırtıcı yönlerinden birisidir ve yüksek edebiyatta yankılanan sayısız deyiş ve batıl inanç, bu kavramlara ilişkin yaygın aşinalığı açıklar. Bu nedenle, örneğin ay Terazi burcundayken insan kan dökmekten sakınmalıdır; ay Akrep burcundayken ise, ge-

---

[66] Bkz. *EI*, *hilāl* dizin maddesi. Parmakla yeni aya işaret etmek, yaygındı. "O kadar meşhur oldum ki, insanlar sanki yeni doğmuş ay imişim gibi parmakla beni gösterdiler," deyişi buradan gelmektedir.

[67] C. Snouck Hurgronje (1925), *Verspreide Geschriften*, c. 5, s. 70. Bu ay menzilleri, genellikle yaygın yorumlarla ifade edilmişlerdir; bu nedenle sümbülenin, başak burcunun, *sanım ve belâ*, yani sıkıntı ve keder anlamına geldiği düşünülmüştür; çünkü bu dönem yılın en sıcak zamanına karşılık gelir.

rek Müslüman yazarların gerek Avrupalı gözlemcilerin ifadesine göre olabilecek en berbat ve feci zamandır.[68] Hint-Pakistan yerel dillerinde yazılmış *bârahmâsa*, "Oniki Ayın şiiri" denilen şiir türü, Hindistan'dan Müslümanlara ve ardından da Batı aylarına doğru önemli bir geçişi göstermektedir.[69]

Bayramlar özel bir güç taşırlar, bu nedenle insanlar yeni ve rahat elbiseler giyme âdetiyle başlayarak, bayram günlerinde farklı davranışlarda bulunabilirler. Sofuca davranışlar sergileyebilir, sadaka verebilir, yiyeceğini ve tatlısını paylaşabilir. Bu durum İslam dünyasında özellikle Kuran'ın takdis ettiği iki bayram için doğrudur: Ramazanın sonundaki *id-i fıtr* (Türkçede Şeker Bayramı) ve kameri takvimin son ayı Zilhicce'nin son on günündeki hac sırasında hayvanların kurban edildiği *id-i nahr* veya *id-i adhā*'dır (Türkçede Kurban Bayramı).[70]

Ramazan yılın en kutsal ayıdır, çünkü Kuran ayetleri bu ayda inmeye başlamıştır. Bu ayda Cehennem kapıları kapanır, Cennet kapıları açılır. *Leyle-i kadir*, Kadir Gecesi (Sure 97) "bin aydan daha hayırlıdır;" bu gecenin, Ramazanın tek sayılı son günlerinden birisinin, büyük olasılıkla da 27. gecesi olduğu kabul edilir. Bu nedenle pek çok dindar insan Ramazan ayının son on gününü veya ayın hepsini itikafta veya camilerde geçirir; genellikle oruç tutmayan insanlar da teberrüken en azından Ramazanın ilk ve son on gününde oruç tutar. *Leyle-i kadir*'in nurla dolu olduğu kabul edilir; bu nur, ibadetleriyle kemale eren bazı mübarek insanlara görünür.[71]

Aşure orucu Mekke'de erken bir dönemde tutulmaya başlanmış olsa bile[72] artık bütün bir ay sıkı bir terbiye olan oruca tahsis edilmiştir (Sure 2:185). Oruç tutmak,

---

68 Bunun için bkz. Mrs. Meer Hassan Ali (1984), *Observations on the Mussulmauns of India*, c. 1, s. 294; aynı zamanda Delhili şair Gâlib, "Akrep burcundaki ay"ı kendi talihsizliğini açıklamak için kullanmıştır (1969a, *Kulliyāt i fārsī*, [*Külliyat ı Fârisî*], c. 4, s. 213).

69 C. Vaudeville (1965), *Barahmasa, Les chansons des doux mois dans les littéraures indo aryennes*. Bu gelenek, Sindhi ve Pencabi gibi Pakistan'ın yerel dillerinde çok yaygındır; söz konusu dillerde bu imgeler, "Muharrem ağıtı"ndan başlayıp, hasretlik çeken "gelin ruh"un yılın son ayında Kâbe'de veya Peygamber'in Medine'deki türbesinde (*ravza*) gayesine ulaşmasına va rıncaya kadar, İslami yıl boyunca romantik benzetmeler için kullanılmıştır.

70 G. E. von Grunebaum (1958), *Muhammedan Festivals*.

71 S. D. Goitein (1966), "Ramaḍān, the Muslim Month of Fasting," *Studies*, s. 90 110. Klaus Lech (1979), geniş bir çalışmayı oruç kurumuna ayırmıştır: *Geschichte des islamischen Kultus* 1, 1: *Das Ramaḍan Fasten*.

72 Oruç tutma günü Aşure için bkz. S. Basheer (1991), "Ashūrā. An Early Muslim Fast." Buha rî'ye göre (*savm*, 69), aşure, bu günde Musa ve kavmi Firavun'un esaretinden kurtuldukları için kutsal sayılmıştır.

güçlü bir irade gerektirir ve özellikle de sıcak yaz mevsimine rastlandığında oruç tutmak daha da zorlaşır; çünkü oruçlu Müslümanın, siyah ile beyaz ipliğin ayırt edilebildiği gündüz vakti ile güneşin batışı arasındaki süre boyunca bir yudum su içmesine dahi izin verilmez (hatta tükürüğünü yutmaktan bile sakınması gerekir). Bunun yanı sıra bir şey yemek, sigara içmek, cinsel ilişkiye girmek, koku sürünmek ve iğne yaptırmak da gün boyunca yasaklanmıştır; hastalar, yolcular, savaşanlar, hamile ve loğusa kadınlara ise izin verilmiştir; fakat bu gerekçelerle Ramazanda oruç tutulmayan günler normal koşullara geçildiğinde kaza edilmeli veya belli sayıda fakiri doyurmak gibi birtakım kefaretlerle tazmin edilmelidir. Bir cemaatle birlikte oruç tutmak ve *iftar*, yani oruç açma yemekleri, bütün zorluklarına rağmen orucu dışardan bakan bir insanın takdir edemeyeceği ölçüde zevkli hale getirir. Oruç, yaz günlerinin yirmi saati aştığı ve Müslümanların belirli bir İslam toplumunda bulabilecekleri geniş manevi desteğin özlemini duydukları kuzey ülkelerinde bir sorundur. Bazı fetvalara göre (bu fetva güney yarım küresindeki, örneğin Güney Şili'deki Müslümanlar için de geçerlidir), bu gibi uzak kuzey ülkelerindeki bir Müslüman, kendisine en yakın ülkelerdeki Müslümanların iftar ettikleri saatte iftar edebilir; bu ülke Avrupalılar için Türkiye veya Kuzey Afrika olabilir. Savaş sırasında orucun farz olmayışı ve tarım alanları veya fabrikalardaki yoğun çalışmanın "fakirliğe karşı savaş" olması nedeniyle bu işçilerin oruç ibadetinden muaf tutulabilecekleri iddia edilmiştir; fakat Tunus devlet başkanı Habib Burgiba'nın ileri sürdüğü bu öneri destek bulmamıştır.

Dindar Müslümanlar tek sayıda hurma ve suyla iftar ettikten sonra akşam namazını kılarlar, ardından yemeklerini yiyip genellikle yirmi veya yirmiüç rekâttan oluşan teravih namazını kılarlar. Ramazan geceleri genellikle eğlenceli ve zevkli uğraşılarla geçer; gecenin bitimine doğru ise oruç tutacak kişi bir miktar hafif yemek (*sahur* veya *sahrî*) yiyip, sonra da gelecek gün için oruç tutmaya niyet eder. *İdu'l-fıtr* [Ramazan Bayramı] büyük bir sevinçle karşılanır, fakat günümüzde ayın Mekke'deki görünümü bütün İslam dünyasına duyuruluyorsa da, ayın görülüşündeki farklar bazen bayramın aynı ülkede ya da birbirinden uzak ülkelerde gün farkıyla kutlanmasına neden olur.

Leyle-i kadir [Kadir Gecesi], dünya Tanrı'nın kelamıyla aydınlandığı için nurla doludur; fakat dinler tarihinde "kurtarıcının doğumu"nun nurla çevrelenmesi şeklindeki genel görüngüyle son derece uyumlu bir biçimde halk ve sûfi dindarlığına

göre Peygamber'in doğumu *leyle-i mîlâd*'ı, eşit derecede nurludur.[73] Peygamber'in doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir; kameri takvimin üçüncü ayı olan Rebiü'l-evvel'in onikinci günü Peygamber'in vefat günü kabul edilmektedir ve bu gün hâlâ Pakistan'ın kuzeybatı sınırı gibi bazı bölgelerde, doğum günü sevinci sergilenmeden (*bârah vefât*) yad edilmektedir. Peygamber'in doğum gecesi kutlamaları Fatımiler devrinden beri bilinmektedir; çünkü Peygamber'in kızı Fatma'nın soyundan geldiklerini iddia eden Fatımiler (969-1171) için en azından saray çevresinde atalarının doğum gününün kutlanması bir hanedan alışkanlığıydı. İbn Hallikan'ın 1207'de Arbela'daki (Erbil) *mevlit*, "doğum günü" hakkındaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla 1200 yılları civarında doğum günü kutlamaları yaygınlaşmış ve daha özenli hale gelmiştir. Bu münasebetle övgü şarkıları bestelenmiş, mum ve ışıklandırma kullanımı yaygınlaşmıştır; Hıristiyan şenliklerine benzediği gerekçesiyle selefiler bu âdete karşı çıkmıştır. Bununla birlikte sonraları, ondördüncü yüzyıldan başlayarak Türkiye'den Doğu Afrika ve Hindistan'a kadar bilinen Peygamber'in doğumu şerefine yazılan hayali şiirler, romantizmleri modernlerin ağırbaşlı zihiyle uyumlu görülmediği için pek çok ülkede gözden düşmüştür; (Süleyman Çelebi'nin Türkçe *Mevlit*'inde ifade edildiği gibi) artık bütün Doğanın yeni doğmuş Peygamber'e yönelik olarak terennüm ettikleri büyük "Merhaba" yerine, Peygamber'in siyasal ve ahlaki başarıları vurgulanmaktadır. Fakat Kahire'de Müslümanlar bu günü büyük bir neşeyle kutlamaya devam etmekte; "mevlit gelini" denilen şeker bebekler satın alınarak çocuklar sevindirilmektedir.

İki *îd* [bayram] hiç kuşkusuz Kuran'a dayanmaktadır; Peygamber'in doğum gününün kutlanması ise son vahyi getiren "insanların en kâmili"ne karşı duyulan hürmetin artışının sonucuydu. Başka bir kandilin ise Kuran'da bir dayanağı yoktur, bununla birlikte bazı hadislere göre önemi vurgulayan Peygamber'le bağlantılıdır. Bu gece, göründüğü kadarıyla, İranlı şair Sen'aî'nin (ölm. 1131) ifadesine göre ortaçağın başlarında kutlanmıştır. Bu, kameri takvimin sekizinci ayı olan Şaban'ın onbeşinci gecesi olan *leyle-i berâat*'tır [berâat/fazilet gecesi] (Farsçada *şeb-i beraat*). Özel tatlılar hazırlanır ve bu gibi gecelerde âdet olduğu üzere çatapatlar ve havai fişekler patla-

---

[73] E. Mittwoch (1926), "Muhammads Geburts und Todestag." Süleyman Çelebi'nin *mevlit*'i, Türkiye'de pek çok kez Arapça, 1928'den sonra da Latin harfleriyle basılmıştır. Mevlit'in iyi bir İngilizce çevirisi için bkz. Lyman McCallum (1943), *The Mewlidi Sherif*. Modern *mevlit* için bkz. P. Shinar (1977), "Traditional and Reformist *Maulid* Celebrations in the Maghrib." Bu konu hakkında bkz. A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, bölüm 8.

tılır. Çeşitli nafile ibadetler tavsiye edilmiştir; buna örnek olarak her rekâtta Sure 112'yi [İhlas Suresi] on defa ezberden okuyarak 100 rekât namaz kılmak verilebilir; bu gece âdeta yeni yılın arife günü gibidir: Allah, pek çok kimsenin inandığı gibi, gelecek oniki ay için insanlığın kaderini belirler ve hoş bir inanışa göre, melekler geçmiş oniki ay boyunca her bir insanın davranışlarıyla ilgili notlarını dosyalarlar. Lübnan'da Şaban ayının ortası anma günleri tam olarak bilinemeyen velilerin *mevlit*'i, "doğum günü" olarak kutlanırken, Şiîler bu geceyi İmam Mehdi'nin doğum günü kabul eder.[74] Sen'aî, Peygamber'e verilen rahmetin özel bir işareti olarak yalnızca *şeb-i berâat*'tan söz etmez, aynı zamanda "beyaz geceler"i, yani genel olarak dolunay gecelerini diğerlerinden ayırır; dört mübarek ayın –Muharrem, Receb, Ramazan ve Zilhicce– ilk üç günü de özel bir kutsiyetle yüklüdür; bu günlerde oruç tutmak tavsiye edilmiştir.[75]

Şiî toplumunda, Ali'nin doğum günü (13 Receb) ve Peygamber'in Ali'yi halifesi ilan ettiği Gadir-i Humm Günü (18 Zilhicce) gibi daha kutsal günler de vardır. Bununla birlikte en önemlisi Muharrem ayı, özellikle de bu ayın ilk on günüdür: Muharrem alayları toplanır, halk bir araya geldikleri (doğal olarak kadın ve erkek ayrı ayrı) sancakların, flamaların ve adakların bir köşeye yerleştirildiği meclislere koşar; Hüseyin'in Kerbela'da şehit ediliş hikâyesi gün geçtikçe artan bir yoğunlukla şiir ve düzyazı olarak okunur. Sofu Şiîler, İmam'ın çektiği ıstırabı, küçük çocukların öldürülmesi, kadınların feryadı ve en sonunda Hüseyin'in, ailesinin ve arkadaşlarının şahadetini, tıpkı Hıristiyanların Kutsal Hafta'nın[Φ] sırlarını yaşamaları gibi, olabilecek en güçlü gönül bağıyla izlerler.[76]

Muharremin 10'undaki alaylarda Hüseyin'in sandukasının temsilleri olan *tâbût*'lar taşınır. Ağaç veya kartondan yapılan bu uzun (5-6 metre) tabutlar, dindar insanların yapımlarına Muharrem ayının ilk günlerinde başladıkları değerli sanat eserleridir. Mehdi tez zuhur etsin diye beyaz bir at bu alaylarda gezdirilir (bkz. s.

---

[74] Geleneğe göre, şaban ayının ortası, aynı zamanda Muhamed'in 630 tarihinde Medine'den Mekke'ye muzaffer bir biçimde dönmesine de işaret eder. Endonezya'da şaban ayında veli ler yad edilir ve türbeler ziyaret edilir.

[75] Sanā'ī [Sen'aî] (1950), *Ḥadīqat al ḥaqīqa* [*Hadikatü'l hakikat/Hakikat Bahçesi*], bölüm 3, s. 209. Ayrıca bkz. Suhrawardī [Sühreverdî] (1978), *ʿAwārif* [*ʿAvârif*] (çev. R. Gramlich), s. 292.

[Φ] Kutsal Hafta:İsa'nın Kudüs'e girdiği Palmiye Pazarından çarmıha gerildiği Hayırlı Cuma gününe kadarki çile dolu hafta –yn.

[76] İyi bir çalışma, M. Ayoub [M. Eyüp] (1978), *Redemptive Suffering in Islam.* Ayrıca bkz. Irène Mélikoff (1966), "Le drame de Kerbela dans la littérature epique turque."

50). Herkes bu kutlamalara ve matemin genel havasına ortak olmak ister. S. H. Manto'nun Urduca *Kâlî Şalvâr*, "Siyah Şalvar" isimli kısa hikâyesi, bir fahişenin Muharrem boyunca siyah şalvar giyme arzusunu (çünkü Müslümanlar renkli elbiseler giymekten, mücevher takmaktan ve makyaj yapmaktan kaçınırlar) anlatır; Gucerat'a bağlı Ahmedâbâd'da bu törenlere katılabilmek için fahişelerin özel bir günleri vardır; kadınlar bu gün boyunca fuhuştan tamamen uzak dururlar. Çünkü Müslümanlar herhangi bir kelâmi dayanağı yoksa da Hüseyin için gözyaşı dökmenin insanın selameti için gerekli olduğunu düşünürler.

Kendini kırbaçlamanın, hatta ateşte yürümenin yer aldığı Muharrem alayları, bazı bölgelerde karnavalımsı bir hal alır: Haydarabad/Dekken'deki alaylarda soytarıların dans ettiği görülür ve küçük çocuklar –genellikle anne ve babalarının adağının sonucunda– *Hüseyin kâ mecnûn*, "Hüseyin'in mecnûnu" olarak hizmet edebilirler; ayrıca kokulu ağaçlardan tütsüler yakılır.[77] *Urs*, yani bir velinin ölüm yıldönümü gibi yaygın başka şenliklerde normal davranış ölçülerinin dışına çıkılabilir, farklı insan sınıf ve grupları arasındaki sınırlar ortadan kalkar, taşkınlığa mahal vermeden herkes kendisini coşku dalgalarına bırakır, normal hayatın ağırbaşlı ritminden uzaklaşır.

Özel bir yiyecek Muharremle bağlantılıdır: Hüseyin'in şehit edildiği Aşure Günü'nde Müslümanlar *aşure* dedikleri bir yemek hazırlarlar; tahıllar, kuru üzüm ve pek çok başka malzemeden oluşan bu yemek, dindarlara Peygamber ailesinin fakir mensuplarının kenarda köşede kalan bir miktar yiyeceği karıştırarak hazırladıkları son yemeklerini hatırlatır. Komşuya bir kase *aşure* göndermek, Türkiye'de ve Türkiye'nin doğusundaki ülkelerde yaygın bir âdettir; günümüzde ise *aşure*, Türkiye'deki pek çok lokantanın menüsünde her gün görebileceğiniz lezzetli bir tatlıdır.

Şairler, Kerbela trajedisini terennüm eden şiirler yazmaktan hoşlanmışlardır ve *mersiye* türünde yazılmış şiir en yüksek gelişimini Hindistan'ın Şiî bölgelerinde, özellikle de Lucknow'da elde etmiştir; altı aylıkken ölen Ali Asğar [Küçük Ali] için (onyedinci yüzyılda Golconda'da) söylenen basit ninnilerden, Enis (ölm. 1874) ve Debîr'in (ölm. 1875) meşhur mersiyelerine kadar uzanan bir seyir oluşturur. Bu iki şair müseddes, yani altı mısralık kıtalardan oluşan uzun şiirlerde mükemmele ulaşmışlardır; müseddes, acıklı ayrıntıların destan boyutlarında, son derece gerçek-

[77] Jafar Sharif [Cafer Şerif] (1921), *Islam in India*, s. 160 vd. Bu kutlamanın onsekizinci yüzyıla ait bir temsili resmi için bkz. A. Schimmel (1982b), *Islam in India and Pakistan* (Iconography of Religion), levha XXXVIIa.

çi bir biçimde betimlenmesini mümkün kılar. Günümüzde bile Urduca bir mersiyenin usülünce okunması, mecliste bulunanları göz yaşına boğar; bu gibi mersiye okumaları, örneğin Londra gibi yerlerde yüzlerce Hint-Pakistan kökenli insanı cezbeder.

İran'da, şairler şiirlerini Kerbela olayına da ithaf etmişlerdir. Aralarında en etkileyici olanı, Kaanî'nin aşağıdaki mısralarla başlayan ve sorulu yanıtlı ağıtıdır.

– "Ne akıyor?" – Kan! – Kimden? – Gözden. – Nasıl? – Gece gündüz! – Niçin? – Kederden! – Neyin kederi? – Kerbela hükümdarının kederi...[78]

Bu şiir tarzı, İran'da Kerbela olayını dramatikleştirme eğilimine işaret eder. Burada, bir çeşit duygu oyunu *taziye* sanatı önemli bir yer tutmaktadır.[79] Bu oyunlarda, İmam Hüseyin ve ailesinin çektiği acılar, selamet tarihinin bütünleyici bir parçası olması için bütün evrensel tarihin merkezine yerleştirilmiştir. Yalnızca tarihsel bir hakikat olarak değil, Hüseyin'in çektiği acıların tarihötesi önemi de bu *taziye*'nin temelinde yer alır. Bu oyunlarda Hüseyin'in şahadetinin bilincine varmak için birbiriyle bağdaşmayan pek çok önemli karakter bir araya getirilir; Âdem, Mevlânâ, şehit-sûfi Hallac ve daha pek çok kişi, tarihin belli bir anında yer alan, şimdi ise farklı bir zaman boyutuna ait gözüken bir olay etrafında dönen bu oyunların büyüleyici dokusu içinde bir araya getirilirler.[80] Bu nedenle şairler, özellikle de halk ozanları, Ali'nin büyük oğlu Hasan'ın gerçekte yaklaşık onbir yıl önce vefat etmesine rağmen (büyük bir olasılıkla zehirlenmiştir) kardeşi Hüseyin'le birlikte nasıl savaştığını anlattıkları için suçlanmışlardır; fakat şairlere göre her ikisi de Kerbela'nın "hükümdarları" veya "civanları"dır.

Muharrem genel olarak Şiî toplumda gözlemlenirken bazı Hindistan Şiîleri arasında yalnızca Kerbela'yı anmak değil, aynı zamanda Oniki İmam'ın doğum günleri kadar ölüm günlerini de çarpıcı etkinliklerle kutlama eğilimi vardır; tanıklar 1830'larda Lucknow sarayındaki kesintisiz kutlamaları tasvir etmişler ve hükümdarın en gözde filinin Muharrem boyunca uzun uzun borazan sesine benzer sesler çıkararak İmam Hüseyin'in yasını tutmak için eğitildiğini hayretle anlatmışlardır:

---

78 E. G. Browne (1924), *A Literary History of Persia*, c. 4, s 177 8

79 Peter J. Chelkowski (ed.) (1979), *Ta'ziye (Ritual and Drama in Iran)*. Gerek İran gerek Batıda son yıllarda hatırı sayılır sayıda *taziye* metni yayımlanmıştır

80 *Taziye* oyununun tipik bir örneği, A. G. Rawan Farhadi (1954) tarafından, "Le *majlis* de al Ḥallāj, de Shams i Tabrezi, et du Molla de Roum," isimli çalışmada yayımlanmıştır.

Vah Hüseynaa, Vah Hüseynaa, Vah Hüseynaa![81]

Kutlama günleri alanında en çok, velinin ruhunun İlahi Sevgili'nin huzuruna ulaşması nedeniyle *urs*, "düğün" denilen velilerin ölüm yıldönümü kutlamaları yapılır. Onbinlerce, hatta yüzbinlerce ziyaretçi ülkenin farklı bölgelerinden veya Ecmir'de Muinüddin Çiştî'nin (ölm. 1236) ölüm yıldönümünün anılmasında olduğu gibi, Pakistan'dan özel trenlerle gelirler; bu vesileyle başka zamanlarda kapalı olan sınır kapılarından geçme izni verilir. Cemaat halinde kılınan namaz, okunan ilahiler ve sonuncu sırada yapılsa da önemli olan dağıtılan yemeklere topluca katılmak, onları büyük bir aile halinde kaynaştırmaktadır (Ecmir'deki *urs* törenleri ileride daha geniş olarak ele alınacaktır).[82] Dinsel olaylar, daha az dinsel olan yönlerle birlikte yaşamaya devam eder; Sind, Sehvan'daki Lâl Şahbaz Kalender'in türbesi, Şiva tapınağı olarak çoktandır unutulmuş geçmişine ait tapımın izlerini halen taşır; Bahreyç'te Sâlâr Mesüd'un *urs*'u, ziyaretçiye yalnızca genç kahramanın ruhunun Tanrı'yla manevi olarak evlenmesini değil, aynı zamanda gelini Zehra Bibi'yle düğünlerini de hatırlatır.[83] Pek çok insan "kendi" özel velilerinin ölüm yıldönümüne katılmayı neredeyse Mekke'ye hacca gitmeye denk kabul eder.[84] (Konya'daki Mevlânâ türbesini yedi kez ziyaret etmek bir defa hacca gitmeye denktir; Konya'da böyle iddia ederler.) Müslümanlar türbe ve mezarlıkları cuma namazından önce ziyaret etmeyi severler; ziyaretçileri karşılamak için kapılar genellikle açık tutulur. Hindistan ve Pakistan'da her velinin *urs* günü [vuslat gecesi] titizlikle küçük takvimlerde belirtilir; bununla birlikte selefilere göre velilerin ölüm yıldönümlerini anmak, putperestlikten başka bir şey değildir ve fıkıh mantığıyla düşünen *ulema* bu âdetleri

---

81 Bayan Meer Hassan Ali (1973 ed.) tarafından tanımlanmıştır, bkz. *Observations*, s. 88; ayrıca Aḥmed ibn Muḥammad ash-Shīrwānī'nin (1821), *Al manāqib al ḥaydarīyya [el Menakıbü'l haydarî ye]* isimli eserde anlatılmıştır.

82 P. M. Currie (1989), *The Shrine and Cult of Muin al Din Chishti of Ajmer*.

83 Bkz. Tahir Mahmood (1989), "The *Dargāh* of Sayyid Sālār Masʿūd Ghāzī in Bahraich; Legend, Tradition, and Reality;" Iqtidar Husain Siddiqui (1989b), "A Note on the *Dargāh* of Sālār Masʿūd in Bahraich in the Light of Standard Historical Sources;" Kerrin Grāfin Schwerin (1976), "Heiligenverehrung im indischen Islam."

84 Günümüzde, *bereket*'in artması ümidiyle herhangi bir *urs* töreni için tanıtım ilanları verilebiliyor. Örneğin *Morning News*'den bir örnek (Karaçi, 20 Kasım 1978): Hz. Abdulah Şah Gazi'nin (r.a.), mübarek *urs*'u 22-24 Kasım 1978 tarihleri arasında Clifton Karaçi'de (Hawa Bundar) kutlanacaktır: Kavval Gulam Ferid Sabri ve diğer büyük kavvallerin katılımı beklenmektedir. Hepsi, kalabalık bir halde katılmaya ve bereketten nasiplenmeye samimiyetle davet edilmişlerdir. *Yer, Rusi S. Patel tarafından tahsis edilmiştir* [italikler yazara aittir].

ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Sofu Müslümanlara göre, her ayın kendisine özgü özellikleri vardır. Müslümanlar, Muharrem ayında Hüseyin'in şahadetini hatırlayıp düğün yapmaktan (özellikle Sünniler) kaçınırlarken, son çarşambasında Peygamber'in ölümüne neden olan hastalığı başladığı için ikinci ay Sefer, bahtsız bir ay olarak kabul edilir. Peygamber'in kendisine Sefer'in sona erdiğini bildiren kişiye dua ettiği rivayet edilir.

Rabiülevvel ayında Peygamber'in doğum günü kutlanır, buna karşın bir sonraki ay Rebiüssani ise –en azından tasavvufa eğilimli Müslümanlarca– Kadiriliğin kurucusu Abdülkadir Geylanî'nin (ölm. 1166) ölüm yıldönümünün anılmasına tahsis dilmiştir; bu nedenle Hint-Pakistan'da bu ay kısaca *yârhin*, "onbirinci" olarak bilinir, çünkü Abdülkadir'in ölüm yıldönümü bu ayın onbirinci gününe rastlamaktadır.

Kameri ayların yedincisi Receb ayı, rivayete göre bu ayın yirmiyedinci gecesinde gerçekleşen Peygamber'in miracı, yani semavi yolculuğuyla bağlantılıdır. Bu ayın başındaki *Regaib* denilen geceler özellikle mübarek sayılır. Receb, *hac* mevsimi dışındaki bütün aylarda yapılsa bile küçük hac, *umre* için tercih edilen aydır.

Şaban, *leyl-i berâat*'ın olduğu aydır; bazı dindar Müslümanlar, Şaban isminin harflerinin Peygamber'in beş mübarek özelliğine işaret ettiğini iddia etmişlerdir: *ş*: *şeref*, saygınlık; *ayn*: *ulüvv*, yücelik; *b*: *birr*, iyilik; *elif*: *ülfet*, dostluk, şefkat; *n*; *nur*, ışık. Peygamberin Ramazana hazırlık yapmak üzere Şaban ayında oruç tuttuğu rivayet edilir. Bunun ardından gelen oruç ayı Ramazan ve son olarak hac ayı Zilhicce her yerde mübarek aylar olarak kabul edilmiştir.

Bu çerçevede ondokuzuncu yüzyılda Hindistan'daki (özellikle de Dekken'deki) Müslüman sipahilere İngilizlerce verilen ev izni günlerinin listesine göz atmak bir fikir verebilir: Muharrem şenlikleri, Sefer ayının son çarşambası, Peygamber'in ölüm yıldönümü (Rebi.ü'l-evvel'in 12. günü), Abdülkadir Geylanî'nin *urs*'u, Galbarga'daki büyük Çiştî velisi Gîsûderâzlı Mevla Ali (ölm. 1422) ve Zinde Şah Medar'ın *urs*'u bu listede yer alan günlerdir. İngiliz Hindistanının başka bölgelerindeki başka listeler de büyük bir olasılıkla başka velilerin ölüm yıl dönümlerini içerir.

Fakat yalnızca taşıdıkları bereket gücüyle zamanın normal akışından çıkartılan bazı "kutsal" günler dikkate alınmaz; ayrıca her günün de kendine özgü nitelikleri vardır; bunun nedeniyse İranlı Şair Nizamî'nin Farsça destan *Heft Peyker*'inden anlaşılabileceği gibi, her günün yıldızların etkileriyle, meleklerle, renklerle ve kokularla bağlantılı olmasıdır. Ciddi bir eleştirmen Nizamî'yi şiirsel abartıları yüzünden suçlama zorunluluğunu hissederse, bu durumda muhaddis ve mütekellim Kahireli Celaleddin Suyuti (ölm. 1505) veya onyedinci yüzyılda Hindistan'ın önde gelen

hadis âlimlerinden Abdulhak Muhaddis ed-Dihlevi (ölm. 1645) gibi başka ünlü Müslüman âlimlerin eserlerine başvuracaktır; her iki bilgin de –kendilerinden önceki ve sonraki pek çok âlim gibi– haftanın günlerinin özellikleriyle ilgili kitaplar yazmışlardır. Allah, Âdem'i Azrail'in yeryüzünden zorla topladığı toprak parçasından yarattığı gün olan cuma haftanın en hayırlı günüdür. Rivayete göre Hud ve İbrahim peygamberler cuma günü doğmuştur (İbrahim tesadüfen 10 Muharremde doğmuştur!) ve Kisâî'nin dediğine göre Cebrail, Süleyman peygambere harika yüzüğünü cuma günü vermiştir. Cuma gününün merkezi konumu, cemaatin öyle vakti uygun büyüklükte olanlar arasından seçilen camilerde toplanması konusundaki gereklilikte görülür. Bununla birlikte cuma, Şabat veya Pazar gününün tersine, klasik dönemlerde bütünüyle tatil kabul edilmemiştir. Çok sonraki dönemlerde bazı Müslüman devletler cuma gününü tatil ilan etmişlerdir; örneğin Suudi Arabistan ve Pakistan'da pazar iş günüyken cuma tatildir. Müslümanların inanışına göre cuma günü bir vakit vardır ki, Allah o an dua eden herkesin duasını kabul eder; fakat bunun zamanı tam olarak bilinemez.[85]

Pazartesi, Peygamber'in doğum günü olduğu gibi, 630'da muzaffer bir şekilde Mekke'yi fethettiği gündür de; bu nedenle pazartesi oldukça uğurlu bir gün iken, Tanrı'nın bütün nahoş şeyleri yarattığı salı günü uğursuz kabul edilmiştir. Perşembe ise seyahat etmek, askeri seferler ve oruç tutmak için (bu oruç cuma gününe hazırlık orucudur, çünkü gün gecesinden başlar: *cum'a-i rât*, "cuma gecesi," perşembe ile cuma arasındaki gecedir) uygun bir gündür.[86]

Âlimler tıraş olmak, ölçüm yapmak ve yeni elbiseler giymek için uğurlu ve uğursuz günleri belirler; kısacası insan bütün hayatını belirli günlerin özelliklerine uygun olarak düzenleyebilir. Moğol İmparatoru Hümayun'un (1530-56) uğurlu-uğursuz gün ve saatlerin kurallarına titizlikle uyduğu, insanlara belirli işler için kendisini yalnızca doğru günün doğru saatinde şu ya da bu sayıda ziyaret etmelerine izin verdiği gayet iyi bilinmektedir.[87]

Her durumda en bereketli vakitler sabahın erken saatleridir (Kuran, Sure 11:114'te insanlara gündüz ve gecenin sonunda namaz kılmalarını emreder). Bu nedenle tüccar, bu berekete ortak olabilmek için ilk malını özel bir fiyata satacaktır;

---

85 S. D. Goitein (1960), "Beholding God on Friday," Cennetliklerin cuma günleri Allah'ı görebileceklerinden söz eder; cuma gününün başka birtakım özellikleri de zikredilmiştir.

86 Tirmizî'ye göre (*savm* 44), insanların amelleri pazartesi ve perşembe günleri Allah'a arz edilir.

87 Jafar Sharif (1921), *Islam in India*, s. 280.

ilk müşterinin gelişi o günü olumlu anlamda belirleyecektir.

Saatler, ibadet vakitlerine göre belirlenmiştir; ibadet vakitleri ise namaz kılanın gölgesinin boyu ölçülerek tespit edilir tam olarak. Günümüzde ise müezzinin minareden okuduğu ezanla işaret edilen zamanın tam vakti modern saatlerle belirlenebilmektedir. Yaklaşık olarak 3 ile 6 arasına "öğleden sonra" demeye alışkın bir Batılı, Türkler için "öğleden sonra" deyiminin daha çok öğle namazı ile ikindi namazı, *asr* arasındaki süreye işaret ettiğini öğrenmek zorundadır.

İslamdaki zaman anlayışından söz edildiğinde, bütün "nebevi dinlerde" olduğu gibi İslamda da zamanı "doğrusal" bir zaman olarak kabul etmek eğilimi vardır: zaman, İranlı şairlerin Dün, *dûş* dedikleri yaratışla başlar ve Kuran'ın Yarın (bkz. Sure 54:26) dediği Hesap Gününe doğru ilerler. Fakat bu doğrusal zaman belli bir biçimde dairesel bir harekete dönüşmektedir; bu, Sen'aî ve Reyli Necmeddin Daye'nin insanoğlunun gelişimine ilişkin kitaplarını adlandırdıkları biçimde, "Allah'ın kullarının başlangıç yerinden varış yerine doğru seyahatleridir."[88] Sûfiler bu seyahati *adem*, "yokluk"tan, sonra ikinci *adem*'e, sırrına erişilemez İlahi Zat'a bir yolculuk olarak görürler. Sonraki sûfiler, İlahi kökenden başlayıp insanlığın zuhuruna ulaşan bir iniş yayı [kavs-i nüzûl] ile bu noktadan tekrar İlahi vatana geri dönen bir çıkış yayından [kavs-i urûc] söz etmişler ve bunu çeşitli imgelerle (gülistan, derya, sazlık) simgeleştirmişlerdir.

Bununla birlikte döngüsel zamanın tam bir gelişimi, Henry Corbin'in, sistemlerine ilişkin pek çok çalışma yaptığı İsmaililerce ileri sürülmüştür; yedi peygamber ve *nâtık*'larının, "konuşanlar"ının döngüleri evrenin tarihindeki döngüsel hareketi temsil etmektedir.[89]

Oysa bizler yaşantımızda doğrusal zamanı tecrübe ederiz. Bununla birlikte iman edenler Tanrı'ya giden yolun *lâ-mekân*, "mekân olmayan yer"de biteceğinin gayet farkındadırlar; bu nedenle genellikle aşina olduğumuz ve içinde yaşadığımız zaman ile İlahi'nin zamanı arasında derin bir fark vardır. Bu fark, Peygamber'in *li-meallahi vakt*, "Benim Allah ile bir vaktim vardır" (*AM* no. 100) hadisinde açıklanmıştır; bu,

---

[88] Najmuddīn Dāyā Rāzī [Necmeddin Dâye Râzî] (1893), *Mirṣād al ʿibād min al-mabdaʾ ilāʾl maʿād* [*Mirsâdû'l ibâd mine'l mebde ile'l meâd/Başlangıçtan Meada kadar Kulların Gözlenmesi*], çev. Hamid Algar (1982), *The Path of God's Bondsmen from the Beginning to the Return*; Sanâ'i [Sen'aî] (1969), "Sayr al ʿibād," ["Seyrü'l-ibad/Kulların Yolculuğu"], *Mathnavīhā* [*Mesnevi*] içinde; özellikle krş. J. C. Bürgel (1983), "Sanâ'ī's Jenseitsreise der Gottesknechte als *poesia docta*."

[89] H. Corbin (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis.*

saf ruh olan Cebrail'in bile erişemediği bir vakittir. Sûfilerin tanımlanmasıyla "keskin kılıç" olan *vakit*, *nunc aeternum*, yani ne öncenin ne de sonranın olduğu zaman ötesi zamandır. *Vakit* (kabaca ortaçağ Alman mistisizminin "das Nu" terimine karşılık gelmektedir) tecrübesi sâlikin bilincini köklü bir biçimde değiştirdiği için sûfi eserlerinin merkezinde yer alır. İranlı düşünürler, Tanrı'nın fiillerini işaret etmeye yarayan *âfâk*, yani ufuklardaki ve *enfüs*, yani ruhlardaki işaretlere [ayetlere] dayanarak, Sure 41:53'ün nefis bir yorumunda, *zaman-i âfâkî* ve *zaman-i enfüsî* terimlerinden söz etmişlerdir. "Ufuklar"la, yani yaratılmış dünyamızla bağlantılı olan *âfâkî* zaman, günlük hayatımızda tecrübe ettiğimiz ve içinde faaliyette bulunduğumuz düzeydir; fakat *vakit* talibi kendisinden çekip aldığında ise kişi, normal idrakin artık hiçbir anlamının kalmadığı *enfüsi*, ruhsal zamanı tecrübe eder. Bu, sûfilerin şatahlarını söyledikleri zamandışılıktır; çünkü kuşaklar ve devirler arasındaki ayrım artık yoktur; bu yüzden Hallac pek çok başka süfi gibi şöyle diyebilmektedir:

> Annemi, babamı doğurmuştur,
> Kızlarım da benim kız kardeşlerimdir.[90]

Ayrıca Fatma'ya *ümm-i ebîhâ*, "babasının annesi" denir. Bu İlahi An, içinde bütün hareketi barındıran daimi noktadır.

Büyük bir olasılıkla zamanın iki düzeyini simgesel dille anlatmaya yönelik en dahice girişim Muhammed İkbâl'inkidir. İkbâl doğrusal, yani yaratılmış zamanı, yaradılış anıyla varlık alanına geldiği için bir *zünnar*, yani kâfirin belindeki kuşak olarak görmektedir. Nadir vecd anlarında Tanrı'da ezeli ve ebedi An'a ulaşabilmek için bu kuşağın parçalanması şarttır. İkbâl, Gothe'nin mısralarını aktarır:

> Ne zaman ki sonsuzlukta aynı dönence
> kendini sonsuz yineleyerek akar,
> ne zaman ki bin açılımlı kubbe
> İçiçe geçerek kapanır tüm gücüyle
> o zaman her şeyden yaşama sevinci çağıldar,
> en büyük ve en küçük yıldızlardan,
> ve ne varsa atılım ve boğuşma adına,
> sonsuz bir huzura dönüşür Tahrı'nın katında.[91]

---

[90] Al-Ḥallāj [Hallâc] (1931), "Dīvān," kaside no. X

[91] İkbāl'in zaman kavramı ve *zünnâr* motifini kullanımı için (özellikle de *Cavidname*'de, 1932),

Müdevvenatta gerek İslam öncesi Araplar gerekse İranlılar tarafından evreni yöneten bir güç olarak görülen *dehr*'e, yani zamana ilişkin bazı göndermeler bulunabilir. *Dehr*, her şeyin onunla belirlendiği bir güç, bir kör talihtir. Gerçi bir hadis i kudsi, "*Dehr*'e sövmeyiniz, çünkü ben *dehr*'im" diye buyurmaktadır; bunun anlamı, eğer doğru anlaşılırsa, görünüşte gaddar olan zamanın bile Tanrı'ya boyun eğmiş olduğudur. *Dehr*, daha sonraları yalnızca bireysel olmayan kaderle değil, daha çok maddi dünyayla ilgili olarak da kullanılmıştır; *Dehriyye*, İslam düşüncesindeki tartışmalarda tanrısız ve dolayısıyla materyalistler, günahkâr anlamına gelmiştir.

Gece ve gündüzün tezgâhında iki renkli iplikten, görünmez ilahiye elbise dokuyan bir güç" olarak Zamana, hâlâ şairler ve düşünürler arasında rastlanılır. Dahiyane bir biçimde insanları yaratılmış doğrusal zamanın zünnarını parçalamaya çağıran İkbâl, Zaman'ın etkinliklerini de birçok şiirinde terennüm etmektedir. Fakat Nâsır-ı Hüsrev, şaşırtıcı bir biçimde genel İslam bağlamında yankılanan bir mısrasında şuna işaret eder:

> O'nun Sanatının Kumaşı, Zaman ve Mekândır
> Bundandır Zamanın bitimsiz, Mekânın sınırsız oluşudur.[92]

Halbuki başlangıcı olmayan sonsuzluktan, *ezel*'den nihayetsiz sonsuzluğa, *ebed*'e hareket genellikle bitimli kabul edilir; çünkü zaman da ölümlü olan her şey gibi, sona erecektir ve yalnızca İlahi An kalacaktır.

KUTSAL SAYILAR[93]

Zaman ve mekân sayılarla ölçülür; İslam da bütün dinler gibi belli sayıların önemi üzerinde durmuştur ve pek çok durumda Pisagorcu düşünceleri izleyerek vurgu özellikle tek sayılara yapılmıştır. Tek sayılara (bunlar eril kabul edilmişlerdir, buna karşın çift sayılar dişildir ve olumsuz çağrışımlarla doludur) ilişkin Pisa gorcu tercih, *İnnellahe vitrun, yuhibbu'l-vitre*, "Allah tektir, teki sever" deyişiyle yansıtılmıştır. Bu nedenle pek çok davranış, üç veya yedi gibi tek sayılarla ifa edilir:

---

bkz. A. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 295 vd. [Şiirin Türkçe çevirisi: Ahmet Cemal yn]

92 Nâşir i Khusraw [Nasır ı Hüsrev], E. G. Browne (1921) tarafından *A Literary History of Persia* isimli eserinde çevrilmiştir, c. 2, s. 234.

93 Genel bir giriş için bkz. A. Schimmel (1993), *Sayıların Gizemi* [çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, 1998].

rivayete göre Peygamber orucunu tek rakamlı günlerde açardı; Snouck Hurgronje, Arabistan'da bulunduğu zamanlarda, ziyaretçilere bir bardak çayın ardından başka bir bardak ikram edildiğini, ancak ziyaretçi dört bardak çay içmiş ise sayının çift olmaması için beşinci çayı mutlaka içmek zorunda olduğunu anlatır.[94]

Tek sayılar, yukarıda anlatılan olaylardan açıkça görüleceği gibi, Allah'ın birliği (gerçi Bir sayısı, deyim yerindeyse, gerçek bir rakam değildir) olarak ifade edilen İslamın temel doğmasına kolaylıkla bağlanabilir. Bununla birlikte Tanrı'nın mutlak birliği ve Tekliğine içten bir biçimde şahadet edilmesi sorunu, süfi düşünürleri ciddi sorunlarla karşı karşıya getirmiştir; çünkü yalnızca Tanrı'nın Birliğini telaffuz etmek bile konuşan bir öznenin varlığını peşinen kabul etmeyi gerektirir. Bu bakımdan tasavvufi düşünceye göre yalnızca Tanrı Kendi Birliğine şahadet edebilir; yalnızca O, Harraz'ın (ölm. 896 civarı) ifade ettiği gibi, " '*Ben*' deme hakkına sahiptir."

Fakat yaradılış, Yaradan ve yaratılan ikiliğini gerektirmektedir; ayrıca mekân ve dizisel zamanın ancak yaratma eylemiyle varlık alanına gelmesi gibi, Tanrı da, kendisini gece ve gündüzün değişmelerinde, nefes alıp vermelerde, kap atışlarında, elektrik akımını meydana getiren pozitif ve negatif kutuplarda *celal* ve *cemal* sıfatlarının ardından gösterir. İlahi yaradılış sözcüğü olan *kün* [ol] (Arapçada *kn*), Mevlânâ'nın de sorduğu gibi (bk. s. 287), İlahi Birliği gizleyen iki renkli elbise değil midir?

Kuran'ın (tıpkı Tevrat gibi) *b* harfiyle, yani *bismillahir...* sözüyle başlaması ayetleri anlayanlara açıklayıcı görünmüştür. *B* harfinin sayısal değeri olan 2, yaratılmış her şeye içkin ikiliğe işaret eder, buna karşın alfabenin ilk harfi *elif*'in sayısal değeri olan 1, Bir'in ve Tek Tanrı'nın şifresidir.

İslam, Hıristiyanlıktaki "üçlü-tanrıcılık" gibi, tanrı kavramının teslisçi biçimiyle amansız bir şekilde mücadele etmiştir. Bununla birlikte üç boyutlu bir dünyada yaşamamız nedeniyle Teslis düşüncesi, insanda köklü bir biçimde yerleşmiştir. Dolayısıyla kapıyı çalarken veya belli soruları veya nezaket sözlerini tekrarlarken olduğu gibi üç kez yinelenmesi gereken pek çok âdet ve gelenek bir tarafa, kayda değer miktarda üçlüler halinde gruplandırılmış kavramlarla karşılaşılması şaşırtıcı değildir; Peygamber de sözlerini üç kez tekrarlardı (*AM* no. 192).

Bir hadise göre dindar insanın hayatı üç aşamaya bölünmüştür: zahiri, şer'i ve

[94] C. Snouck Hurgronje (1925), *Verspreide Geschriften*, c. 5, s. 33.

ameli *islam*; inancın içselleştirilmesi olan *iman*; "iyi şeyleri yapmak" olan *ihsan*. *İhsan*, Tanrı'nın her an gördüğünü bilerek her davranışı ve ameli mümkün olduğu kadar iyi ve güzel yapmaktır. Kuran, Müslümana *nefs*'in üç aşamasından söz eder: ilk olarak *nefs-i emmâre bi's-sû*, "kötülüğe teşvik eden nefs" (Sure 12:53) ardından daha üst derecede bulunan ve bazen bilincimize bazen de bilinçsizlik halimize karşılık gelen *nefs-i levvâme*, "[kendini] kınayan nefs" (Sure 75:2); son olarak da kendisi Rabbinden razı, Rabbi de ondan razı olmuş bir biçimde Rabbine dönen *nefs-i mutmainne*, "huzur bulmuş nefs" aşaması gelir (Sure 89:27, 28).

Tanrı'ya giden yol, fıkhın ana caddesini oluşturan *şeriat*, sûfinin dar yolunu oluşturan ve sonuçta *hakikat*'e, yani 'İlahi Gerçek'e veya sezgisel bilgi anlamındaki *marifet*'e ulaştıran *tarikat* olarak bilinir. Yoldaki her aşama tekrar üç dereceye bölünebilir: sıradan müminin [avam] uyacağı kurallar, seçkinlerin [*havass*] uyacağı kurallar ve seçkinlerin seçkinlerine yönelik [*havassu'l-havas*] kurallar. Geometrik bir şekil, yani bir üçgen oluşturulabilecek ilk sayı olan üç, kuşatıcı ilke olduğu için çelişkiler ve gerilimler üçüncü bir öğenin devreye girmesiyle çözülür; seven [âşık] ve sevilen [mâşuk] Sevgide [Aşk] birleşmişlerdir; *zikr*'in son aşamasında zâkir, *zikir*'de zikredilen şeyle [mezkûr] birleşir.

Ayrıca Sünnilik hariç teolojik üçlemeler de görülür: Şiî İslamda Allah, Muhammed ve Ali birlikte adlandırılır; üç parçalı Şia ezanında, resmi metinlere dayanmasa bile, *kelime-i şahadet*'in genel biçiminin ardından *Ali veliyullah*, "Ali Allah'ın velisidir" cümlesi de eklenir. İsmaililer Muhammed, Ali ve İmam üçlüsünü kabul ederler; üçün benzer düzenlenişleri başka Şiî mezheplerinde de (bazen şaşırtıcı biçimde!) görülebilir, buna örnek olarak Muhammed ve Ali isimlerine Selmân-ı Fârisî isminin eklenmesini verebiliriz.

Eski zamanlardan beri, kaosa somut bir şeyde biçim kazandıran rakam Dört, karenin, düzenli evrenin sayısıydı: dört yön ve dört öğe, Dört sayısının bu düzene koyucu gücüyle ilgili bilinen en iyi örneklerdir.[95] Manevi alanda dört başmelek bulunması gibi, veliler hiyerarşisinde dört *evtâd*, "sütun" bulunmaktadır. Kisâî bile bilgin cinlerin dört sınıfından söz eder.[96] Dört kitap Tevrat, Zebur, İncil ve Kuran, cenaze törenlerinde en az dört kez *Allahü ekber* denilmesinden ibaret olan "dört *tekbir*" kadar bilinen bir şeydir. "Dört raşit [doğru yolda giden] halife" [Hulefâ-i

---

95 Henry Corbin (1986), "The Science of the Balance," *Temple and Contemplation*, bölüm 2, dört unsuru bir araya getiren Sure 4:35'teki karı koca ilişkisi tasviriye ilgilidir.

96 Kisâ'î [Kisaî] (1977), *The Tales of the Prophets*, s. 307.

Râşidîn] vardır; gerçi Peygamber'in ilk halifeleri olan bu insanların sayısı tesadüfi sayılabilir, fakat erken dönemlerden itibaren ortaya çıkan çok sayıda okulun billurlaşmış halinin yalnızca dört fıkıh okulu, yani mezheple sınırlı kalmasının tesadüfi olup olmadığı insanın zihnini kurcalar. İslam hukukunda erkeklerin en çok dört eş almasına izin verilmiş ve zina suçunun saptanması için dört şahit şart koşulmuştur.

Şehir ve binaların kare ya da haç biçimindeki kozmolojik modele göre inşa edilmesi İslamda da bulunabilir: Haydarabad/Dekken şehri, merkezini oluşturan dört şerefeli minare Çâr Minâr, bu düzenleyici ilkenin en güzel örneklerinden birisidir. Dört sayısının düzenleyici gücü, Ali'ye atfedilen *Nehcü'l-Belâga*'daki birtakım ifadelerden açıkça anlaşılır:

> İman, dört temel üzerinde durur: sabır, kesinlik [yakîn], adalet, gayret; sabrın dört temel direği vardır: şevk, şefkat, züht ve uyanıklık ... (ve saire)

Aynı yapı, küfrü tasvir ederken veya şu gibi ifadelerde de tekrarlanmıştır:

> Akıldan başka zenginlik yoktur; cehaletten başka fakirlik yoktur; iyi davranıştan başka miras yoktur; iyi nasihatten başka yardımcı yoktur.[97]

İslamda özel konumu olan bir sayı, çok eski zamanlardan beri tanrıça İştar veya sonraki biçimi Venüs'le ilgili olan ve Maniheist kozmolojide merkezi yeri bulunan Beş sayısıdır. Beşli yapılar yalnızca kristal formlarında değil, bitkisel formlarda da bulunur; ve ayrıca Beş, beş duyuyla bağlantılıdır.

İslamda beş, *Allah* sözcüğünün beşinci ve temel harfi *h*'nin sayısal değeridir, fakat beş daha çok iman ve amel alanında ortaya çıkar: günde beş vakit namaz olduğu gibi, İslamın temel direkler [rükn] denilen beş şartı vardır (kelime-i şahadet, namaz, oruç, hac ve zekat). *Fütüvvet* teşkilatlarındaki şedd kuşanma töreninde talibe, beş şartı hatırlatmak için şedd beş kat sarılır: günlük namaz; *ehl-i abâ*, yani genellikle penç-ten, 'beş kişi' diye isimlendirilen ve Muhammed'in abâsı atındaki beş aile bireyi, yani Muhammed, Fatma, Ali, Hasan, Hüseyin); beş *ûlû'l-azm*, şeriat getiren beş peygamber, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed; imanın beş şartı: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine, öldükten sonra dirilişe ve Allah'ın kaza ve kaderine iman"; ayrıca İbnü'l-Arabî'nin teozofisinde İlahi huzur, *haz-*

---

[97] *Nahj al balāgha* [*Nehcü'l-belağa*] (1963), no. 30, 31, 38, 47, 54. Ayrıca dört ilahi taayyün mertebesi de düşünülebilir, yani *lâhût, melekût, ceberût* ve *nâsût*; özellikle krş. Jamal Elias "The Four Faces of God ...," *MA*, Mart 1992.

ret'i de unutmamak gerekir. Bir Hâksârî[Φ] dervişinin sülûkunda, adayın beş *gusül*'ü (tüm bedeni yıkamak) yerine getirmesi gerekir; tarikata yeni katılan sâlik beş hediye getirmek zorundadır ve kendisine beş aşamalı görevi hatırlatılır.[98]

Beşli gruplandırmalar günlük hayatta ve inanç hayatında egemendir, ayrıca İsmaîliler kadar ilk dönem Müslüman filozoflar tarafından da geliştirilen çeşitli felsefi sistemlerde de bununla karşılaşmak mümkündür.

Tanrı âlemi altı günde yaratmıştır (Sure 25:59 vd) ve bu dünya mecazi dilde genellikle bir küp olarak tasvir edilir, bu küpün altı yüzünün merkezinde zayıf insan, dört öğe ve beş duyuyla prangaya vurulmuştur. Kuran'daki "Allah balarılarına vahyetmiştir" (Sure 16:68) şeklindeki ifade belki de yaratılmış dünyanın uygun bir simgesi olan arı kovanının altıgen yapısına işaret ediyor olabilir. Eski bir büyü işareti olan "altıgen," makrokozmik ve mikrokozmik üçgeni birleştiren altı köşeli yıldız gibi, İslam büyü külliyatında önemli bir rol oynar.

Pek çok dinsel gelenekte Yedi çok önemli bir sayıdır. Kâbe'nin etrafında yedi kez tavaf etmek ve Mina yakınında yedi taş kullanarak Şeytan taşlamak (üç kez tekrarlanır) İslamdaki temel uygulamalardandır. Yedi, hem Samilerde (bu kutsallık, yedi felek kavramını kendilerine borçlu olduğumuz Babillilerin astronomiyle ilgili hesaplamalarından kalmadır) hem de İranlılara göre kutsaldır; İslam folklor ve psikolojisi, her iki kaynaktan da pek çok düşünceyi almış ve bu fikirlere eklemeler yapmıştır.[99]

Tasavvuf yolundaki yedi makam veya yedi vadi, dünyanın pek çok yerindeki mistik geleneklerde yaygındır, fakat Nevrûz sofrasında *heft sin* [yedi s] olması tipik bir İran âdetidir; bunlar isimleri *s* harfiyle başlayan yedi nesnedir (yiyecek, çiçek vb).

Fakat bu âdet İran bölgeleriyle sınırlıyken, kutsal yedi rakamının çeşitli veçheleri yaygın olarak kabul edilmiştir; Kuran'ın yedi katmanlı anlamı vardır, yedi kıraata göre okunur, ayrıca namazdaki bir *rekât*'ın yedi bölümden oluştuğunu da unutmamak gerekir. İslamın bâtıni yorumlarında, İlahi İsimlerin taayyünlerinin suretleri olarak açıklanan, aşkla kendilerinden geçmiş yedi melek ve ayrıca yedi büyük peygamber vardır. Peygamberler ve *nâtık*'lar, "konuşanlar" yedili devirlerine ilişkin

---

Φ Hâksâr: Alame-i Maşrıkî'nin [İnayetullah Han] (1888-1963) kurduğu Pakistan ve Hindistan'da çok sayıda müridi olan tarikat –yn.

98 F. Taschner (1979), *Zünfte*, s. 474; R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 3, s. 77.

99 Hartmann Schmitz (1989), *Die Zahl Sieben im sunnitischen Islam*.

oldukça karmaşık spekülasyonlar, İsmaili Şiî İslamında yedinci imamın rolü ve bunun felsefi anıştırmaları Henry Corbin tarafından defalarca ele alınmıştır.[100] İsmaililerin yediye yaptıkları vurgu, Londra'daki merkezlerinde bulunan yedigen çeşmeyle çok güzel bir biçimde simgeleştirilmiştir. Çünkü Yedi, sayısal tevilde manevi Üç ve maddi Dört sayılarının ideal bir bileşimidir ve böylece en mükemmel hayat yoluna işaret eder.

Fakat sâliki nihai amacına ulaştırmak için gereken yedi aşama ve Cehennemin yedi kapısı varken (Sure 15:44), buna karşın Sekiz, dinler tarihinde, ebedi mutluluğun, kemal ve sonsuzluğun sayısı olagelmiştir. Allah'ın Arş'ı, sekiz melek tarafından kaldırılmaz mı (Sure 69:17)? Camilerin avlularında bulunan sekizgen çeşmeleri, semavi Arş'ın hatırlatıcısı olarak açıklama çabaları vardır. Cennetin, Cehennemden bir tane fazla olmak üzere sekiz kapısı vardır; bunun nedeni Allah'ın merhametinin azabından fazla olmasıdır (*AM* no. 64). Sekiz katlı yol (Dağdaki Vaazda yer alan sekiz inayetle veya Budha'nın sekiz öğretisiyle karşılaştırılabilir), Cüneyd'in yolundaki sekiz tavsiyeye, Nakşibendi sûfilerinin sekiz kuralına, ve Hâksârî müritlerin sülûkta öğrendiği sekiz hikmetli söze karşılık gelir.

Heşt Bihişt, "Sekiz Cennet," Nizamî'nin *Heft Peyker*, "Yedi Güzel" isimli eserine öykünen Emir Hüsrev'in Farsça yazdığı bir destandır; bahçeler, özellikle de bir türbenin etrafındakiler, Cenneti hatırlatması için sekizgen biçimde düzenlenir; buna karşın *Gülistan* [*Gül Bahçesi*] veya *Baharistan* [*Bahar Bahçesi*] adlı kitapların her birisi ideal bahçe biçimini hatırlatan sekizer bölümden oluşur.

Dokuz, yani büyütülmüş kutsal Üç, Türkler ve etkileri altındaki halklar arasında yaygındır; İslam astronomisinde dokuz felek kavramı görülür, Fars edebiyatında *Nüh Sipihr*, "Dokuz Felek" adlı eserlerin kaynağı budur. Dokuz, Türk hanedanlarında görgü kuralları ve resmi hayatta önem taşımıştır; öyle ki Moğol Hindistanında yüksek mevki sahibi bir insana dokuzun katları sayısınca hediye getirme âdeti *tokuz*, "dokuz" sözcüğünü "hediye, ikram" terimine dönüştürmüştür.

On, Pisagorcuların zamanından beri mükemmellik ve tamlığın sayısı olagelmiştir ve Araplar ve Müslümanlar, onlu sistemi kullanmışlardır. Mükemmelliğe *aşere-i mübeşşire*, Peygamber'in Cennet müjdelenen on sahabesiyle ulaşılmıştır; menkıbelerin belirttiğine göre ünlü mürşitlerin etraflarında on gözde mürit bulunurdu. Osmanlıların onuncu padişahı olan Kanuni Sultan Süleyman'ın, hicri onuncu yüzyılın

---

[100] H. Corbin (1983), *Cyclical Timeand Ismaili Gnosis*, s. 75

başında doğması ve on oğlunun bulunması, Türk tarihçilerin ona çeşitli onlu olaylar atfetmelerine neden olmuştur; buna örnek olarak on ülke fethetmiş olması verilebilir. Askeri birlikler (eski Roma'da olduğu gibi) tesadüfen on ve katlarına göre düzenlenmiştir. Öte yandan on sayısı, Şia'ya, genellikle Hüseyin'in şehit edildiği Muharremin 10. gününü anımsatır ve Muharrem ayının ilk on günü boyunca okunmak üzere *Dehnâme*'ler, "On Kitap" yazılmıştır.

Burçların sayısı oniki, en çok kendileriyle oniki burç arasında gizemli bağlantıların kurulduğu Şia'nın Oniki İmamında ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî de, Kuran'da bahsedilen oniki melek kategorisinden söz eder.

Ondört rakamının önemi kameri bir sayı olmasından anlaşılabilir; ondört yaşındaki güzel bir oğlan genellikle parlayan güzelliği içinde bir dolunaya benzetilir. Bunun yanı sıra Şiî İslamdaki Ondört Masum, kadim ondört koruyucu ruh, melekler ya da velilerle bağlantılıdır belki de. Ondört, dolunayın sayısı olduğu gibi, başka birtakım özelliklere daha sahiptir: Ayın menzillerinin yirmisekiz tane olması gibi Arap alfabesinde de yirmisekiz harf bulunur; bâtınilikte *mülk*, yani yaratılmış âlemlerle ilgili görülen ondört tanesinin fonetik işareti vardır; diğer ondört harf ise basit harflerdir ve bunlar da meleklerin ve kuvvetlerin dünyası olan *melekut*'la bağlantılıdır; ayrıca ondört harfe *şemsi harfler* [güneş harfleri] (bu harfler, Arapçadaki *el* harf-i tarifinin *l*'siyle birleşirler), diğer ondört harfe ise *kameri harfler*, "ay harfleri" denilir. Ayın yirmisekiz menzili ile yirmisekiz harf arasındaki tekabüliyet, ortaçağın büyük tarihçi ve astronomu el-Bîrûnî'nin, "Tanrı'nın kelamı" ile (harflerle vahy edilmiş şekliyle) "Tanrı'nın fiili"nin ay menzillerinde görüldüğü gibi yaradılışları gereği iç içe geçtiğini iddia etmesine neden olmuştur.

Başka yerlerde oldukça önemsiz olan onyedi İslamda belirgin bir rol oynar: bir gün boyunca namazlarda kılınan *rekât*'ların sayısı onyedidir ve dokuzuncu yüzyılda Cabir ibn Hayyan Onyediye dayanan oldukça ilginç bir sistem geliştirmiştir.[101] Türk-Müslüman geleneğinde onyedi sayısı kahramanlar ve savaşlarla bağlantılıdır; fakat zanaatkâr loncalarının pirlerinin sayısı da onyedidir. Buna karşın onsekiz, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinin giriş bölümündeki beyitlerin onsekiz tane olmasından dolayı Mevleviler tarafından sevilir. 18.000 âlem, hayli erken dönemlerden beri bilinen bir kavramdır.

---

[101] Irène Mélikoff (1962), "Nombres symboliques dans la littérature epico religieuse des Turcs d'Anatolie;" Taeschner (1979), *Zünfte*, s. 44.

Ondokuz, *vahid*, "bir" sözcüğünün sayısal değeridir; bu nedenle de son derece takdir edilir; Bahailerin kutsal sayısıdır. Fakat genel olarak İslamda da önemli bir rol oynar; bu yalnızca Cehennemin ondokuz sadık destekçisi olmasıyla değil, *Besmele*'de ondokuz harf olmasıyla da ilgilidir (bununla birlikte bazıları *Besmele*'de yalnızca onsekiz harf olduğunu ileri sürmüşlerdir). Yedi peygambere ve Oniki İmama karşılık gelen yedi gezegen ve oniki burcun toplamı olması nedeniyle ondokuz sayısı Şiî düşüncede önemli bir yer tutar.[102] Fakat birkaç yıl önce bir Müslüman,[Ω] Kuran'ın bütün yapısının Ondokuza dayandığını bilgisayar yardımıyla kanıtlamaya giriştiğinde, kitabı büyük bir kuşkuyla, hatta nefretle karşılanmıştır.

Büyük rakamlar arasında Kırk sayısının müstesna bir önemi vardır. *M* harfinin sayısal değeri kırk değil midir? Bu harf özellikle Muhammed ismiyle, daha dar anlamda ise onun "semavi ismi" Ahmed'le bağlantılıdır: *Ahmed* ismi *Ahad*'dan, "Bir" - den yalnızca *m* harfiyle ayrıldığına göre insanoğlu kırk makam aracılığıyla Tanrı'ya ulaşmak zorundadır.

Kırk sayısının Ortadoğu geleneklerindeki yaygın anlamı hazırlanma ve arınma, yani sülûk için genellikle sıkıntılı bir hazırlıktır: İsrailoğullarının çölde dolanıp durdukları kırk yıl, insanoğlunun çekmek zorunda olduğu başka birtakım çileleri simgelemektedir; Musa'nın kırk günlük orucu (Sure 7:142), sûfinin kâmil maneviyatı elde edebilmek için yerine getirmek zorunda olduğu kırk günlük inzivanın (*erbain, çile*) örneğini oluşturur.

Günlük hayatta doğum yaptıktan veya ölümden sonra arınma için, kırk gün geçmesi gerekir; çünkü bu durumlarla ilgili tabulardan ancak bu süre içinde kurtulmak mümkündür. Pek çok önemli olay kırkla ölçülmüştür: tufan kırk gün sürmüştür; İdris, Hûd ve Sâlih'e kırk yaşında peygamberlik çağrısı gelmiştir; aynı şey Muhammed için de geçerlidir; çünkü kırk tam olgunluk yaşıdır, bu durum yalnızca efsane ve özdeyişlerle değil, tarihsel olaylarla da doğrulanmıştır. Müslümanların inanışına göre ahir zamanda, kırk halifenin hükümranlığının ardından Mehdi zuhur edecek ve kırk yıl hüküm sürecektir.

Kırk veli –Türk dinsel kültüründe *Kırklar*– tasavvuf hiyerarşisinde önemli bir gruptur ve *ehl-i suffe*, yani Peygamber'in Medine'deki evinin sundurmasında ikamet eden ve sonraki sûfilerin ilkörnekleri olan fakir-dindar topluluğunun kırk kişiden

---

[102] F. Rosenthal (1959), "Nineteen."

[Ω] Reşat Halife kastediliyor yn.

oluştuğu iddia edilmiştir; onların anısına Hâksârî dervişlerin külahlarının etrafındaki bağ, birlikte bükülmüş kırk iplikten oluşur.[103]

Kırk yuvarlak bir rakam olarak da kullanılabilir; Ali Baba'nın kırk haramiyle uğraşmak zorunda kalışının veya sivrisineğin Nemrut'un beynine girip kırk günde ölümüne yol açmasının nedeni budur. Peri masalları kırklarla doludur: bir batında kırk kız doğuran vardır; düğünler daima kırk gün kırk gece sürer; kahraman kırk savaşta muzaffer olur; Yasin Suresini kırk defa okuyan öğrenci sınavında başarılı olabilir. Kırk sayısının İran, Arap ve özellikle de Türk folklor ve edebiyatındaki bu kısmen hoş, kısmen de şaşırtıcı kullanımlarının sonu yoktur. Bütün bunların ötesinde birisiyle bir fincan kahve içmek, Türk töresine göre kırk yıl sürecek bir dostluk başlatır.

Büyük rakamlar arasında yetmişiki ve yetmişüç özellikle anılmaya değer; yetmişiki çeşitlenmiş çokluğun sayısıdır (tıpkı İsa'nın veya Kungfutse'nin [Konfüçyüs] yetmişiki müridi gibi), İslamda ise yetmişiki, yalnızca bir tanesinin kurtuluşa ereceği Müslüman fırkalarının sayısı olarak ortaya çıkar.

Doksandokuz ilahi isim vardır. Bunlara paralel olarak Peygamber için de doksandokuz "esma-yi şerîfe" belirlenmiştir; otuzüçlük veya doksandokuzluk namaz tespihleri bu İlahi İsimlere işaret eder veya dindar kişiye, tesbihat ve arzuhallerin doksandokuz veya katları kadar tekrarlanması gerektiğini hatırlatır. Ayrıca herkes "1001 Gece" Masallarının "sonsuz" sayısı 1001'in rolünün farkındadır.

Başka kültürlerde de olduğu gibi, Müslüman yazarlar da eserlerini anlamlı bölüm ve mısra sayılarına göre düzenlemekten hoşlanmışlardır: Cennet ya da dünyadaki kopyası bahçeyle ilgili kitapların genellikle sekiz bölüme ayrılması gibi, Gazâlî'nin *İhya-u ulumi'd-din*, "Din Bilimlerinin -daha doğrusu Kelamın– Canlandırılması" isimli eseri de dört bölüm ve kırk kısma bölünmüştür. Böylece kitap, okuyucuyu aşama aşama Tanrı'nın rızasına uygun bir yaşam için gerekli olan basit öğretilerden, aşk, şevk ve tevekkül gibi hayatın derin tasavvufi yönlerine taşır. Eserin ana bölümü Muhammed'e ayrılmıştır, son bölüm ise ruhun Tanrı'yla karşılaşacağı ölüme ayrılmıştır. İşte bu, insan ömrü boyunca süren kırk aşamalı yolun nihayetidir. Ayrıca Attâr'ın *Musibetname* isimli eseri, sonunda nefsin ruh deryasında fani olduğu *çile*'nin kırk gününü şiirsel olarak tasvir etmektedir. Hintli Müslüman şair Gâlib (ölm. 1869), Peygamber için 101 dizelik bir *na't*, Peygambere övgü yazdığın-

[103] Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 3, s. 6.

da, asıl niyetinin 100.000 dize yazmak olduğunu dile getirmiştir: O halde 101, en azından bu amaca giden bir adımdır; çünkü her uyak binlerce kez tekrarlanacaktır....[104]

[104] A. Schimmel (1979b), "Ghālib's *qaṣīda* in Honour of the Prophet"

III

Kutsal Eylem

ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم

Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı Allah'ın ayetlerindendir.

(Sure 30:22)

Hayat sayısız eylemden oluşur ve bunların çoğu dinsel duygu veya tecrübede kök salmıştır veya nedenbilim tarafından önceki kutsal olayların yinelenişi olarak açıklanmıştır. Çünkü eylemlerin yinelemeyle güçleneceği kabul edilir.

Ataların âdeti sünnet, İslam öncesi Arap toplumunda toplumsal hayatın temel kıstaslarından birisiydi. İslamın gelişinden sonra ise dinin kurucu atalarının sünneti hayatın bütün yönlerine egemen olmuştur.[1] Peygamber tarafından bir model olarak ortaya konulan sünnete aykırı veya onunla uyuşmayan her şey, insanları dalalete sevk edebileceği ve bu nedenle de tehlikeli olacağı için dışlanmıştır. Böylece *bi'dat*, "dinde yenilik" genellikle sapkınlık olarak nitelenmiştir. *Imitatio Muhammedi*, Armand Abel'in de haklı olarak belirttiği gibi, *imitatio Christi*'deki gibi örnek alınanın çektiği acıya ortak olmak değil, Peygamber'in sünnetine uymaktan ibarettir.

Kuran vahyi, doğru davranış ve yararlı eylem üzerinde ısrarla durur, Peygamber'in ve ümmetin geçmiş önderlerinin, *selef*'in –*selef*, gözlerinin önünde yaşanan bir tecrübeye tanık olan ilk kuşağın mensuplarıydı– sünnetine bağlanmak zamanla giderek artan bir önem kazanmıştır. Bununla birlikte Peygamber örneğini kutsallaştırmaya dönük anlaşılabilir bir eğilim, verili modellere, bunlarla ifade edilen ruhu kavramaksızın sıkı sıkıya tutunmak bir taşıllaşmaya yol açabilmiştir. Fakat *ittibâ* veya *iktidâ* –her ikisi de "... ile uyumlu hareket etmek" demektir– denilen Peygamber'i taklit, körü körüne bir 'taklit'ten farklı ve dolayısıyla da faydalı bir nitelik kazansa da yalın anlamda *taklit*, yani farklı toplumsal ve kültürel koşullar altında yüzyıllar önce üretilmiş şer'i hükümlerin örnek alınması, sağlıklı bir toplumun gelişmesi için tehlikeli olabilmiştir. İkbâl bir kez verilip süreklilik kazanmış kararlara körü körüne bağlanan insanları ayıplayarak şöyle demektedir:

> Eğer taklitte iyi bir şey bulunsaydı
> Peygamber atalarının yolunu izlerdi.[2]

Kelamcılar ve (hatta bir ölçüde daha katı bir şekilde) sûfi önderlerin sınıflandırdığı, miras alınmış değerler ve gelenekler çerçevesinde üç parçalı bir yapı görülebilir; bu yapı, açıkça ve yüksek sesle dile getirilmemiş olsa bile, örneğin Budizm ve

---

[1] İslamın çeşitli yönlerine yeni bir yorum getirme çabası, M. E. Combs Schilling (1989), *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*.

[2] Iqbâl (1923), *Payām i mashriq* [*Peyâm-i maşrık*], s. 264 (son şiir).

Hıristiyanlık gibi büyük dinlerdeki yapıyı andırır. Bu, maddi ve manevi hayatın *via purgativa* [*tezkiye yolu*], *via illuminativa* [*aydınlanma yolu*] ve *via unitiva* [*tevhit yolu*] aracılığıyla düzenlenmesidir; bunların her birisi de kendi içinde birtakım aşama ve derecelere ayrılır.

VIA PURGATIVA

Via purgativa, bir insanın kutsalla, İlahi'yle, Kerim Olan'la temasa geçme çabasında benliğin çeşitli arındırılma yollarını içermektedir. Bunlar arasında, tehlikeli güçleri kaçırtmak için gürültü çıkartmak gibi iblisleri kovma ayinleri de bulunur. Bu ayinler, örneğin güneş tutulmasında ifridleri ürkütmek için davullar çalmak veya Müslüman Hindistan'ın çeşitli yerlerinde yeni bir bebek doğduğunda, kendisine zarar verecek kıskanç cinleri uzaklaştırmak için silahla havaya ateş açmak gibi âdetleri içerir.[3] Müslümanlar, gelecek yılın kaderinin belirlendiği Şaban ayının onbeşinci gecesi [Berat Kandili] veya Moğol Hindistanı minyatürlerinde görüleceği üzre kraliyet düğünleri gibi önemli zamanlar ve özel vakitlerde (Batı geleneğinde de olduğu gibi) çatapatlar kullanırlar.

Tütsü yakmak özellikle yaygın bir âdettir: üzerlik, *sipend* de *tütsü* gibi kem gözden korunmak için yakılır.[4] İlk zamanlarda Müslümanlar, günümüzde birtakım vesilelerle kullanılmaya devam edilen değerli *öd* ağacını (Haydarabad/Dekken'de Peygamber'in doğum gecesi törenlerinde [*leyletü'l-mevlid* veya *mevlidü'l-nebî*] veya Muharrem *meclis*'lerinde kullanılır) tütsü olarak yakarlardı. Belirli koku türlerinin de kötü ruhları ve kötü etkileri uzaklaştıracağı kabul edilir. Yemek yedikten sonra misafirin ellerine güzel koku dökmek alışkanlığı da temelde böyle bir koruyucu değere sahip olagelmiştir.

Kokunun, kokuyu sürenin karakterinin bir ifadesi olduğu düşüncesi dünyanın

---

3 Jafar Sharif (1921), *Islam in India*, s. 23.

4 Bess A. Donaldson'ın İran'daki âdet ve bâtıl inançlarla ilgili çok faydalı eseri *The Wild Rue* [*Üzerlik*] (1938), adını bu ottan almıştır. Ayrıca pek çok tasavvufi kitabın adının güzel kokuya işaret ettiği hatırlanabilir. Bu eserlere örnek olarak Necmüddin Kübra'nın *Fevaihu'l Cemâl* [*Güzellik Esintileri*] veya Hâce Kürd'ün kısaca *Fevaih* diye isimlendirilen notları anılabilir. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinin bir çevirisine; Yusuf'un gömleğinin âma babası Yakub'un gözlerini açınası gibi, manen kör olan okuyucunun gözlerinin, eserin şifalı kokusuyla açılacağı fikrini aktarmak üzere *Pîrâhen i Yusuf*, "Yusuf'un Gömleği" ismi verilir.

çeşitli yerlerinde yaygındır ve "kutsalın güzel kokusu" İslami gelenekte de bilinir. Hem Attâr'ın hem de Mevlânâ'nın (*M* IV:257-305) anlattığı bir hikâye, insanın hoşlandığı şeyleri gözler önüne sermede kokunun rolüne işaret eder: bir sepici ıtriyat çarşısına girer ve buradaki harikulade kokudan etkilenip bayılır; ancak kardeşinin köpek dışkısı koklatmasının ardından ayılır; çünkü güzel koku ona uygun değildir; o yalnızca tabakhanenin iğrenç kokusuna alışıktır. "Pis kokulu" özellikleriyle varlıklara nüfuz eden kötü ruhlar bu nedenle güzel kokulu tütsüden veya güzel kokulu losyonlardan kaçınırlar.[5]

Belki de insanlık tarihindeki en eski kavramlardan birisi olan kem göz inancı[6] Müslümanlar arasında *ve in yekâdu*, "onlar neredeyse gözleriyle seni kaydıracaklardı" (Sure 68:51 vd) ayetine dayandırılmıştır; yani kötü niyetli düşmanlar, bakışlarını, Tanrı'nın onların kötülüğünden koruduğu Peygamber'e yöneltmişlerdi. Buhârî (*et-Tıb*, 66) şöyle söyler: "Kem göz *hak*'tır." Kuran'ın ifadeleri temelinde *ve in yekâdu* ayeti kem gözlere karşı muskalara yazılır. Genellikle göz şeklinde yapılan mavi boncukların [nazarlık] insanları ve nesneleri koruyacağı yaygın bir biçimde kabul edilmiştir ve son iki sure olan *el-muavezeteyn*'i [Felak ve Nas] okumanın güçlü bir koruyucu değeri vardır. *Eûzu billahi*, "Allah'a sığınıyorum" ifadesi de âdeta kötülüğe karşı genel bir korunmadır.

Kötülükten sakınmanın veya istenmeyen ziyaretçileri (insan veya cin) uzaklaştırmanın basit bir şekli, yere bir miktar tuz serpmek[7] veya Türkiye'de olduğu gibi, tekrar gelmesi istenmeyen kimsenin ayakkabısına gizlice tuz koymaktır. Bununla

---

5 Bu tema için bkz. E. Lohmeyer (1919), "Vom göttlichen Wohlgeruch." Kutsallığın kokusu Hıristiyanlıkta da iyi bilinir ve Müslümanlar "Rabbim! Beni Cennet kokularına yaklaştır" (*AM* no. 383) hadisine uyarak namaz kılmalıdırlar. Rûmî'nin şiirinde, Şems i Tebrîzî'nin örneğini izleyerek, koku, rayiha ve ıtır gibi temaların çok önemli bir rolü vardır. Rûmî'nin Attar'ın *Esrârname*'sinden (bkz. H. Ritter (1955), *Das Meer der Seele*, s. 92) mülhem sepici hikâyesinde kahraman, tuvaletleri temizleyen bir temizlikçidir. Peygamber'in güzel koku sevgisiyle koku ve "tanıdığın kokusu" arasındaki ilişki önemlidir ve mevlidhanların Mısır'da bazen *ta'tîr mevlid*, "ıtırlı mevlit" okudukları görülür: "Rabbim! O'nun türbesine ıtırlı bereketler ve selam gönder" (bu bilgi, Toronto'da Dr. Kemal Abdülmalik'ten alınmıştır). "Koku" karmaşasını tüm yönleriyle yakında yayımlanacak olan *Yusuf's Fragrant Shirt* (New York, Columbia University Press) adlı kitabımda ele almayı ümit ediyorum.

6 S. Seligmann (1910), *Der böse Blick*; R. Köbert (1948), "Zur Lehre des *tafsîr* über den bösen Blick;" Hiltrud Sheikh-Dilthey (1990), "Der böse Blick;" Jan Rypka (1964), "Der böse Blick bei Niẓāmī."

7 E. W. Lane (1978 ed.), *Manners and Customs*, s. 227.

birlikte tuzun ikili özelliği vardır: Tuz yemeği korur ve Batı geleneğinde "ekmekle tuz yemek" örneğinde olduğu gibi, sadakat işareti olarak takdir edilir.

İnsan, korumak istediği nesnenin etrafına bir çember çizerek kötülüğü uzaklaştırabilir; hasta birisinin hastalığını kendi üzerine alma niyetiyle onun etrafında dolaşmak (genellikle üç veya yedi kez) iyi bilinen bir âdettir; örneğin oğlu Hümayun'un hastalığını kendi üzerine geçirmek isteyen ilk Moğol imparatoru Babür tarafından uygulanmış ve prens gerçekten de iyileşmiş gözükürken, imparator kısa süre sonra ölmüştür.

Düğüm atıp sonra da bu düğümleri çözmek, güçleri bağlamanın bir yoludur. Bu yüzden Sure 113 [Felak Suresi], müminlere, "düğümlere üfleyip tüküren büyücü kadınların şerrinden" Allah'a sığınmalarını öğütlemektedir. Fas gibi bazı toplumlarda dövme yapmak, aynı zamanda kötülüğü defetmek için kullanılmaktadır.

Kötülüğü defetmek için kudretle yüklü hareketler de vardır. Günümüzde bile bir Müslüman, parmaklar açık halde sağ elin avuç içi gösterildiğinde derin bir şok geçirebilir, bunun nedeni ise bu davranışın, Arapların *hamse fi aynake*, "beş (parmak) gözüne girsin" şeklindeki bedduayla bağlantılı olmasıdır; bu bedduayla saldırganı kör etmek amaçlanır. Açık elin etkisine dair inanç, İslam dünyasında en sevilen muskaların birisinde ifade dilmiştir; bu, parlak gümüş veya altın mücevherler üzerine kazınan veya kırmızı boyayla çizilen, bazen de evi koruması için kanla duvara çizilen "Fatma'nın Eli" denilen küçük eldir. Bu el genellikle süfilerin kullandıkları asa veya değneklerin baş tarafını oluşturur.[8] Bu el, başta Şiîlerin arasında olmak üzere, özellikle *penç-ten*, yani Peygamber'in ailesinden olan beş mübarek kişi (bkz. s. 115) ve onların isimleriyle bağlantılıdır. Ayrıca Ali veya Oniki İmamın isimleri bazen metal bir "Fatma'nın Eli"nin üzerine kazınır.

Elini açarak birisine göstermek muhtemel bir düşmanı savuşturmaktan ziyade güçlü bir lânet, namazla birleştirilmiş bedduanın başka bir yolunu oluşturur: insan, duada bir şey talep ederken sanki Allah'ın rahmetini alıyormuşçasına ellerini göğe doğru açar, ama beddua ederken ellerini aşağıya doğru çevirir. İslam dünyasında beden diliyle ilgili geniş bir çalışma hâlâ gerekliliğini korumaktadır.

Kötü güçleri kovmayla ilgili olarak yaygın bir şekilde kullanılan bir nesne de, ağarmış saçlara ve sakallara gençlik enerjisinin kızıl rengini kazandırmak için de

---

[8] Bu hareketin mükemmel bir örneği, Roland ve Sabrina Michaud'ın (1991), *Dervishes du Hind et du Sind* isimli eserlerinin baş sayfasıdır.

sürülen kınadır. Düğünlerde, özellikle Hint-Pakistan bölgelerinde gelinin elleri ve ayakları kına (*mehndi*) gecelerinde sanatsal süslemelerle kınalanır. Kına gecesine katılan genç kadınlar ve kızlar kötülüğün etkilerini defetmek için neşeyle birbirlerinin üzerlerine kına atarlar. Kına, Mısır'da Zâr törenlerinde de cinlerden ve kötü ruhlardan korunmak için kullanılır.[9] Hint Müslümanları arasında, zerdeçal otu gelini korumakla ilgili aynı işleve sahiptir ve pek çok Hint ve Pakistanlı tarafından *bereket* taşıdığı inancıyla tembul çiğnenir (ayrıca tembul üzerine yemin bile edilebilir).[10]

Fakat kötü etkileri uzak tutmak için yalnızca koruyucu araçlar kullanılmaz; bunun yanı sıra kişi, kutsal mekânlara yaklaşmadan önce olumsuz şeyleri ve tabu meselesini ortadan kaldırmak zorundadır. Burada da yine kötülükten, günahtan veya tabudan –bunlar kişinin ruhuna veya bedenine sızmış olabilir– kurtulmak için farklı ayinlerden faydalanılır. İslam folklorunda günah keçisiyle karşılaştırılabilecek herhangi bir şey yoktur, fakat Hint altkıtasında ve Mısır'da inanılan bir geleneğe göre küçük salların veya samandan teknelerin nehre bırakılmasının kötülüğü uzaklaştıracağı düşünülür. Genellikle bu iş Hızır adına yapılır ve küçücük bir araca, birkaç kandil veya üzerlerine Fatiha okunup üflenmiş mukaddes gıdalar yüklenir. Kötülüğün böyle kaçırılması genellikle düğünlerde ve bayram günlerinde yapılır. Hatta iyi bilinen tarihsel bir olaya kötülükten kurtulma açısından bakılabilir: İdam edildikten sonra şehit-sûfi Hallac'ın külleri Dicle'ye atıldığında, bu hareketle büyük bir olasılıkla yalnızca Hallac'tan kurtulmak değil, aynı zamanda bilinçdışı bir şekilde toplumu yıkmaya devam edebilecek bu insanın "kötücül" etkilerini suyun alıp götüreceği umulmuş olabilir.

Kötülükten kurtulmanın yaygın olarak bilinen bir ayini günahları itiraf etmektir. Bu âdet fıkhî İslamda kabul edilmez; çünkü Tanrı ile insan arasında, insanın günahlarını itiraf edebileceği ve onu bağışlayabilecek bir aracı yoktur. Bununla birlikte sûfi ve *fütüvvet* çevrelerinde günah işleyen bir birader, şeyhinin veya ihvanın önünde özel bir "tövbekâr duruş"unda (yani sağ eliyle sol kulağını, sol eliyle de sağ kulağını tutar ve sol ayak başparmağı sağ ayak başparmağının üzerine koyar) bu günahını itiraf etmek zorundadır.[11]

Bir insanın ruhuna veya bedenine yerleşen bir kötülük, söz konusu kişinin elbisesi, özellikle de kuşak veya ayakkabısı çıkartılarak da defedilebilirdi. Musa'ya

---

[9] Zâr için bkz. Kriss ve Kriss Heinrich (1962), *Volksglaube im Islam*, c. 2, bölüm 3.

[10] Jafar Sharif (1921), *Islam in India*, s. 62.

[11] R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 3, s. 26 vd.

"naleynini çıkarması" emredilmiştir (Sure 20:12); çünkü çağrıldığı kutsal alana olağan günlük yaşamın kirlettiği hiçbir şey giremezdi. *Hal-i na'leyn*, "iki ayakkabıyı çıkarmak" ifadesi sûfiler arasında cazip bir deyim haline gelmiştir. Bu, akla hemen İbn Kasî'nin (ölm. 1151) aynı adlı kitabı gelir; fakat terimin kullanımı daha yaygındır: Sâlik, Rabbin en kutsal huzuruna girebilmek için yalnızca maddi ayakkabılardan değil, bunun yanı sıra dünyevi, hatta iki dünyaya ait her şeyi çıkarıp atmak ister.

Türkçedeki *duada baş açmak* deyimi, öncelikle günahkârın kefen giyip, merhametini dilediği kimseye yalın ayak başı kabak yaklaşması âdetini hatırlatır.[12] Bu yüzden insanın eve, hatta camiye girerken ayakkabılarını çıkartması, yalnızca sokağın pisliğinin içeriyi veya halıları kirletmesini engellemeye dönük zahiri bir temizlik önleminin ötesinde bir şeydir; bu davranış aslında dinsel bir davranıştır; çünkü ev, özel hususiyetine saygı gösterilmesi ve onurlandırılması gereken kutsal bir yerdir (bkz. s. 75). Özel bir *bereket* taşıyan bir yere girerken günlük elbiseleri çıkartmanın en iyi İslami örneklerinden birisi, insanın Kâbe'nin etrafındaki kutsal bölgeye girmesini mümkün kılan *ihram* giymesidir. İslam öncesi zamanlarda Kâbe büyük olasılıkla çıplak olarak tavaf edilmekteydi, nitekim kutsal çıplaklık, antik dinsel geleneklerde gayet iyi bilinen bir âdettir. İslam ise çıplaklığı kesin bir biçimde yasaklamıştır ve yalnızca az sayıdaki divane derviş çıplak dolaşmayı âdet edinmiştir. Bu meczup dervişlere örnek olarak, Moğol veliahtı Dârâ Şikûh'la (ölm. 1659) arkadaşlık yapan ve hocasından iki yıl sonra Delhi'de asılan Yahudi-Fars meczup şair Sermed verilebilir. Katı İslami buyruklara ne kadar ters olursa olsun yine de tasavvufi dilde bir mecaz olarak kullanılmıştır; Bahaeddin Veled (ölm. 1231) ve oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yanı sıra, onsekizinci yüzyıl Hindistan'ında (yalnızca birkaçının adını anarsak) Nâsır Muhammed Andelîb ve Sirâc Evrengâbâdî gibi yazarlar, bu kelimeyi gündelik dünyanın ve nesnelerinin deyim yerindeyse fırlatıp atıldığı, yalnızca ruhun mutlak "çıplaklığı" sayesinde Tanrı ile vuslata erme anına işaret etmek için kullanmışlardır.

Kötü güçleri uzaklaştırmanın bir yolu da, elbiseleri çıkartmanın tam zıddı, yani giyinmedir. İnsan saçının pek çok gelenekte güçle dolu olduğu kabul edildiği için (özellikle Eski Ahit'teki Şimşon'un hikâyesi), kadınların saçlarını örtmesi talep edilmiştir. Fakat bu kural erkekler için de geçerlidir; çünkü hiç kimse kutsal bir mekâ-

---

12 I. Goldziher (1915b), "Die Entblössung des Hauptes." Ayrıca bkz. A. Gölpınarlı (1977), *Tasavvuftan Dilimize Geçen Terimler*, s. 46-7.

na başı açık halde girmemelidir. Dindar Müslümanlar her zaman için başını, altında küçük bir takke olmak üzere bir şeyle –başlık, fes, sarık– örtmelidir. Takke yoksa, dinsel bir önderi veya değerli bir insanı selamlamak gerektiğinde veya önderin evine girmek gerektiğinde onu gücendirmemek için basit bir mendil de kullanabilir.

Neyin giyileceği ve kadınların örtmek zorunda oldukları ziynet yerleriyle ilgili Kuran ayetlerinin (Sure 24:31) nasıl yorumlanacağı meselesi henüz tam olarak çözümlenmiş değildir. Fakat Batı tarzı elbiseler giyen modern bir Müslüman kadın bile Kuran dinlerken başını örter; hatta radyoda okunan Kuran'ı işitir işitmez, alel acele bir gazete kapıp saçlarını örter.

Temizlik

Kötü etkiler defedilip, eski günahlar ve tabu sorunu ortadan kaldırılınca, kutsal mekâna, Mükerrem kudrete yaklaşmadan önce gerekli temizlik başlayabilir.

Temizlik yollarından birisi mekânı, özellikle de türbeyi süpürmektir; Hindistan ve Pakistan'dan gelen hacıların sessizce ve nazikçe Abdülkadir Geylanî'nin Bağdat'taki türbesini süpürdüğü görülürdü (büyük bir olasılıkla halen de görülebilir), modern Türkler, Ankara'nın koruyucu velisi Hacı Bayram'ın türbesini temizlemek için daha kolay bir yol bulmuşlardır: ziyaretçi, uzun saplı bir süpürge adar, arzusu tam olarak yerine gelince bu süpürge türbedâra verilir.

Herat Sarayındaki Çağatay vezir Mir Ali Şir Nevai (ölm. 1501), şeyh Abdullah-i Ensarî'ye (ölm. 1089)[13] olan saygısını ifade etmek için kendisine "Ensarî'nin türbesinin süpürücüsü" derdi; bu ifade, en azından edebiyatta "şu kişi, falan eşiği kirpikleriyle süpürdü" (ya da gözyaşlarıyla yıkadı) şeklindeki abartılı ifadeler gibi yüzeysel değeri olan bir ifade olarak alınmamalıdır. Ama bazı safdil yazarlar bunun fiilen yapıldığına inanmış gözükmektedir.

Kutsal binalar öteden beri özel zamanlarda yıkanmaktadır: Kâbe'nin içini yıkamak Suudi kralının yetkisindedir ve pek çok türbe her yıl yapılan *urs* kutlamalarında yıkanır. Temizleme gücünü artırmak için su, genellikle sandal ağacı ya da başka maddelerle kokulandırılır. Galbarga'da bu tür temizlikte kullanılan sandal ağacı, türbenin *seccade-nişin*'i tarafından tören alayında şehir boyunca dolaştırılır.

Fakat bu âdetlerden daha önemli olanı, Kuran okumak veya ona dokunmak için bir insanın abdest almak zorunda olduğuna ilişkin yapılan sürekli uyarıdır; çünkü

---

[13] M. Subtelny (yayımlanacak), "The Cult of ʿAbdullāh Anṣārī under the Timurids."

Sure 56:79'da belirtildiği gibi[14] "yalnızca temiz olanlar Kuran'a dokunabilir." Bu uyarı çok ciddiye alınır: pis durumdaki hiçbir kişi (kadınların aybaşı dönemleri de buna dahildir) namaz kılamaz; titiz Müslümanlar abdestsiz Allah'ın adını bile anmazlar. Bunlardan birisi, isimleri Abdullah, Abdurrahman ve benzeri olan insanları, isimlerinin ikinci kısmını oluşturan kutsal isme hürmetsizlik olmasın diye çağırmaktan sakınan Moğol imparatoru Hümayun'du. Benzer hürmet ifadeleri Peygamber'in ismi söz konusu olduğunda da ortaya çıkar: Örfi (ölm. 1591), Peygamber'in onuruna yazdığı Farsça uzun kasidesinde şunu iddia eder:

> Ağzımı yüz defa gülsuyuyla ve miskle yıkasam dahi,
> Yine de Senin şerefli ismini zikretmek için yeterince temizlenmiş sayılmaz.[15]

Temizlik, başka bir bağlamda daha yüce bir manevi düzeyde yeni bir başlangıcı ifade eder.

Peygamber'in sireti (Sure 94:1'e dayanarak), meleklerin, Peygamber henüz küçük bir çocukken kalbinden siyah bir kan pıhtısını çıkartıp, kokulu sıvılarla yıkamak için göğsünü nasıl yardıklarını anlatır: bu, onun Allah'ın elçisi olarak risalete başlamadan önceki manevi temizliğine işaret etmek için en uygun yoldur.[16]

Temizlik çeşitli araçlarla temin edilir. Bunlardan birisi, İslam dünyasında yaygın olmamakla birlikte ateşle temizlenmedir. Bu âdet, bir kadının zinayla suçlanması durumunda çektirilen bir azap, Belucistan gibi bazı bölgelerde halen yaşamaktadır; bu durumdaki bir kadın yalın ayak korların üzerinden yürümek zorundadır. Ateş üzerinde yürümek, Muharrem alaylarında bazı Hint Şiîlerince de uygulanır: Haydarabad/Dekkenli genç bir Müslüman arkadaşım bana, kendini temizlenmiş ve sevinçle dolu hissettiği böyle bir tecrübesini heyecanla anlatmıştı. Ateşle temizlenmek, nefsin temel maddesinin en sonunda altına dönüşmesi amacıyla içinde acı çektiği bir pota simgesinde manevi bir değer kazanmıştır. Aslında merkezinde ateşle temizlenmenin olduğu ortaçağ İslamının simya ile ilgili eksiksiz ve yaygın kelime dağarına başvurmak gerekir. Bu türden –Avrupa'daki yaz gündönümü gecesi âdetle-

---

[14] G. H. Bousquet (1950), "La pureté rituelle en Islam." Ayrıca bkz. atıfta bulunulmamış bir makale, "What the Shiahs teach their children;" genel anlam için bkz. I. Goldziher (1910), "Wasser als dämonenabwehrendes Mittel."

[15] ʿUrfi [Örfi] (ölm. 1591), Sājid Ṣiddīqui [Sacid Sıddıkî] ve Walī ʿAṣī'nin [Veli Aşî] (1962), *Armaghān i naʿt* [*Armağan ı naʿt*] isimli eserlerinde zikredilmiştir, s. 49.

[16] H. Birkeland (1955), *The Legend of the Opening of Muhammad's Breast.*

riyle karşılaştırılabilir– bir temizlenme bazen İran'da yapıldığı gibi, ilkbahar gündönümünün kutlandığı Nevrüz'da ateş üzerinden atlamaktır; fakat bu gelenekte belirgin bir "İslami" yön bulunmaz.

Bununla birlikte temizlik, esasta Peygamber'e yönelik "Elbiseni temizle!" (Sure 74:4) İlahi emri temelinde bir İslami âdettir. Suda olmak, yukarıda görüldüğü gibi (s. 27), ölümden sonra dirilmek demektir. Kuran okumaya başlamadan veya namazdan (aslında her önemli işten) önce abdest almak, yalnızca bedensel değil, aynı zamanda manevi bir yenilenmedir.

Modernistler, İslamın temizliğe ilişkin vurgusunun sağlığa önem veren bir din olduğunu kanıtladığını ileri sürerler; halbuki temizliğin gerçek anlamı çok daha derindir. Maddi kirleri gidermek ile dinsel ibadetlerden önce bir insanın kendisini temizlemesi ayrı şeylerdir; nitekim Delhili Nizâmeddin Evliya şöyle demektedir: "Mümin kirli olabilir, fakat asla necis olmaz."[17] Bu nedenle "normal" bir yıkanmanın veya duş almanın ardından da abdest alınır. Abdest, bir hadise göre, kızgınlık ve hiddet anlarında da tavsiye edilmektedir, çünkü kızgınlık, ateşten yaratılmış şeytandan kaynaklanır ve ateş suyla söndürülebilir (*AM* no. 243).

Abdest kutsal bir eylemdir ve her bir bölümü –elleri yıkamak, yüzü yıkamak, kolları yıkamak, ayakları yıkamak vs– bu organların dinsel alandaki rolüne işaret etmek için birer ibadet olarak emredilmiştir. Ebu Hafs Ömer Sühreverdî'nin (ölm. 1243) *ʿAvarifü'l-Meârif*'i gibi dinsel metinlerde genişçe kullanılan örneklere bir göz atmak, temizlenmenin derin anlamını kavramaya yardımcı olabilir.[18] Küçük kirlenmenin ardından alınan abdest olan *vuzu*, bedenin dışkı yollarından katı, sıvı ve gaz atılmasının ya da uykunun ardından gereklidir. Bazı fıkıh mezhepleri ise namahrem iki karşıt cinsin el sıkışmasının veya karşı cinsin teniyle temasın ardından da abdest almanın gerekli olduğu görüşündedirler. Cinsel ilişki, meninin dışarı çıkması, aybaşı veya doğum yapma gibi temel kirlenmelerin ardından *gusül*, saçlar dahil bedenin hiçbir yerinin kuru kalmayacağı tam yıkanma gerekir. Abdest akan suyla alınmalıdır (veya suyun vücuda dökülmesiyle) ve camilerin yakınlarında bulunan su kaynakları, gölcükler veya sarnıçların hacmi kesin olarak tespit edilmiştir.

---

[17] "Dünyevi" kirlilik ile aptessizlik arasındaki fark, Bağdat'ta dokuzuncu yüzyılda bir sûfinin hizmetindeki bir kadın müridinin [içinden] "Ya Rab! Velilerin ne de kirli?" dediği bir menkıbede dile getirilir: (Jāmī [Câmî] (1957), *Nafaḥāt al uns* [*Nefahâtü'l-Üns*], s 621 [850]) ve bir sûfi, hiçbir zaman aptessiz gezmezdi.

[18] Suhrawardī [Sühreverdî] (1978), *ʿAwārif* [*ʿAvârif*] (çev. R. Gramlich), s. 243 vd

Mutasavvıflar ellerine suyun ilk döküldüğü anda vecde kapılabilirler ve evliyanın –hiçbir önemli kirlenme gerekçesi olmaksızın– Orta Asya nehirlerinin soğuk sularında *gusûl* aldıklarını duyarız. Bu tür davranışlar çoğunlukla yalnızca abdest alma niyetiyle değil, aynı zamanda kişinin söz dinlemez nefsini süfli tensel güdülerini terbiye etme gayesiyle de yapılır. *İhram* giymeden önce de *gusûl* gerekir; pek çok insan da cuma namazından önce *gusûl* abdesti almayı tercih eder. Abdest almak her önemli iş öncesinde tavsiye edilmiştir; buna göre bir insan eşiyle abdestsizken yatmadığı gibi, bir anne de bebeğini abdestsiz emzirmemelidir.

Abdest edebiyatta bir mecaz olarak da kullanılmıştır; şairler ve süfiler okurlarını, yalnızca bedenlerini, elbiselerini ve sarıklarını yıkamak yerine, ruhlarını temizlemeye davet etmişlerdir. Nâsır-ı Hüsrev şöyle der:

> İnsan, ilim ve tâat (suyuyla) ruhundan itaatsizliği temizlemelidir.

Ayrıca insan zihninin temizlenmesi için gereken "din sabunu" veya "akıl sabunu"ndan da söz eder.[19]

Fakat bütün ibadetler gibi temizlik de aşırılığa varabilir ve özellikle kurallara saygılı insanların "suya tapmak" denilebilecek bir saplantıya düştükleri görülmektedir. Şebüsteri şöyle demektedir:

> Molla, abdest almak için altmış okka su kullansa bile,
> Kafası, Kuran'ı tefekkür ederken, su kabağından daha boştur.[20]

Benzer biçimde Budha çoğunlukla ibadet temizliğine yoğunlaşan kimselere karşı sarsıcı ikazlarda bulunmuştur; çünkü su insanın dindarlığını güçlendirseydi, bu durumda balıklar ve kurbağalar yeryüzündeki en dindar canlılar olurlardı. Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında ördek, Simurg'u aramaya katılmayı reddeder, çünkü daima abdest almakla meşguldür ("sudan seccade"de oturur) ve bu hali terk etmek istemez.

Arabistan'da suyun kıtlığı, zorunlu durumlarda, su yerine toprağın kullanılabilmesine imkân sağlamıştır (*teyemmüm*).

İslamda namazdaki temizliğin ön koşullarından birisi kan olmamasıdır: namaz sırasında namaz kılanın elbisesinde en küçük bir kan lekesinin bile olmaması gere-

---

[19] Nâşir i Khusraw [Nasır-ı Hüsrev] (1929), *Divân*, s. 38, 421, 507, 588 ve (1933), çev. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom*, s. 36. Bakharzī (1966), *Awrād al aḥbāb*'da, [*Evradü'l-Ahbâb*], c. 2, s. 311 isimli eserde "tövbe sabunu"ndan söz eder.

[20] L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*'de alıntılanmıştır, s. 23.

kir. Hıristiyanların "kuzunun kanında yıkanma" kavramı Müslümanlarca bütünüyle reddedilir. Ancak yine de tasavvuf tarihinde, şehit-sûfi Hallac'ın abdestini kendi kanıyla aldığını iddia ettiğine ilişkin rivayetler vardır; ellerinin ve ayaklarının kesilmesinin ardından kanayan ellerini yüzüne sürmüştür. Bu ifade daha sonra şairler tarafından benimsenmiştir; onlara göre kanla abdest almak, âşığın gerçek temizliğinin şahadet yoluyla gerçekleşebileceğini ifade eder; çünkü din uğrunda savaşmak anlamındaki cihatta (veya başka vesilelerle) "Allah yolunda" öldürülen şehidin cesedi yıkanmadan gömülür; şehidin kanı kutsaldır.

Mecazi olarak ifade edecek olursak, insan kendi gözyaşıyla abdest alabilir, gözyaşı öyle çok akar ki, deyim yerindeyse, akan temiz su gibi iş görebilir. Bazı sûfiler, pişmanlık içinde ağlayışlarının 'Cennetteki hurilerin yüzlerini yıkayacağını' bile düşünmüşlerdir.[21]

Bir insanın yalnızca dünya hayatındaki önemli işlerinden önce abdest alması gerekmez, aynı zamanda Müslüman erkek veya kadının son istirahatgâhına yerleştirilmesinden önce de genellikle sıcak suyla cesedinin yıkanması (şehitlerin cesetleri yıkanmaz) gerekir. Hayatlarının büyük bölümünü ayetlerin veya hadislerin istinsâh edilmesine adayan dindar hattatların, kamışlarını açtıklarında düşen kamış parçalarını özenle toplayıp, son gusûllerinde sularının ısıtılması için kullanılmak üzere sakladıkları defalarca rivayet edilmiştir; çünkü kutsal sözcükleri yazdıkları bu kalemlerin taşıdığı *bereket*, gelecek dünyadaki yollarını kolaylaştıracak ve onlara kabirdeki sorgu meleklerinin sorularına doğru yanıt vermelerini ilham edecektir.[22]

Abdest bedenden çıkan herhangi bir necasetle bozulduğu gibi, Müslümanlar yasak şeyleri dinlemek veya onlara bakmak suretiyle de manevi temizliğin bozulabileceğini (bedensel temizlikten daha çok) düşünmüşlerdir; bir kadın arkadaşım Ankara'da kalabalık bir caddede tutkuyla öpüşen bir çift gördüğünde şöyle haykırmıştı: "*Abdestim bozulacak.*"[23]

Bir insan yalnızca suyla veya ender durumlarda ateşle temizlenmez, bunun yanı sıra gerek uyku, gerek yiyecek, gerekse de cinsel ilişkiden uzak durarak da temizlenebilir.

Kuran'da tavsiye edilen (Sure 17:79) nafile ibadetlerden birisi olan *teheccüt* na-

---

[21] Richard Gramlich (1992), "Abū Sulaymān ad-Dārānī [Ebu Süleyman ed Dârânî]," s. 42.

[22] Bkz. A. Schimmel (1984), *Calligraphy and Islamic Culture*, s. 180, not 167.

[23] Haricilere göre kötü söz ve iftira bile gusülü gerektirir.

mazını kılmak için uykuyu terk etmek, gece vaktinde Rableriyle sohbetin derin manevi hazzını seven dindarlarca yerine getirilen bir âdettir. Tasavvufi eğilimleri olan insanlar, gece saat 2 ile 4 arasını tefekkür ve zikre ayırırlar. Ismaililerde sabahın oldukça erken saatleri cemaat mensuplarının günlük tefekkür için toplanmalarına ayrılmıştır.

Aslında zühd yaşantısı temel olarak İslam dışıdır. Pek çok selefî Müslümanın zühdün bu abartılı tarzlarına yönelik tepkisi, fıkhî-Sünni çevrelerle sûfiler arasındaki gerilimin nedenlerinden birisidir. Muhammed İkbâl bir keresinde zühdün İslama uygun olmadığını ifade etmiştir; çünkü "Kuran hayatla barışıktır."[24] "Ten"in herhangi bir şeytanlığı yoktur; sakramenti yönetmek zorunda oldukları için cinsel ilişkiden uzak durmak zorunda kalan bir ruhban sınıfı bulunmadığı için bekârlık yemini hiçbir zaman bir kural olarak kabul edilmemiştir. Üstelik dinsel yükümlülüklerin tamamı, insanın bedenini öldürmemesini gerektirir; çünkü beden, insanın ibadetleri yerine getirebilmesini sağlar. Bu nedenle Müslümanlar yemekten önce şöyle dua eder: "Benim bu yemeği yemekteki niyetim, bedenimi güçlendirip Allah'ın emirlerini yerine getirebilmektir."[25]

Buna rağmen gerek Sünni İslamın yaygın biçiminde gerekse tasavvufta verânın çeşitli türleri vardı ve halen de vardır. Kasıtlı olarak yemek yemekten kaçınmak, temelde daha az önemli güç kaynağını terk ederek, daha büyûk "güç" ve *bereket* elde etmek için bir araçtır; fakat oruç ayı ne pişmanlık ne kefaret ne de güç elde etmek için bir araç olarak kabul edilemez; oruç yalnızca Tanrı'nın bir emri, dolayısıyla da bir görevdir;[26] kuşkusuz başka birtakım manevi faydaları da içeren bir görev.[27] Süfiler, orucu "meleklerin gıdası" olarak kabul ederek hem Ramazan ve nafile oruç günleri için tanımlanan biçimin hem de yiyecek miktarının asgari ölçüde olması üzerinde ısrarla durmuşlardır; çünkü "açlık, Tanrı'nın yalnızca seçkin kullarını beslediği rızkıdır" (*AM* no. 460). Menakıbnameler yemek yemeyi ürkütücü bir biçimde azaltan örnekler içermektedir, ayrıca ortaçağdaki sayısız süfinin dikkate değer ölçüde uzun ömür sürmeleri, giderek ruhanileşmeye götüren tam bir verâ hayatı yaşamalarından kaynaklanmış olabilir. Orucu daha zorlaştırmak için bazı sûfiler *savm-ı*

---

[24] Muhammad Iqbāl (1917), "Islam and Mysticism," *The New Era*, 28 Temmuz 1917.

[25] F. Taeschner (1979), *Zünfte*, s. 516.

[26] H. Wagtendonk (1968), *Fasting in the Koran*.

[27] Buharî'nin bir hadise (*savm* 2, 9) göre, "Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha hoştur."

Davudî [Davud orucu] tutmuşlardır; bu, bedenin her iki hale de alışmaması için bir gün oruç tutup bir gün tutmamaktır. Ortaçağda Mağrib'de (büyük bir olasılıkla başka yerlerde de) sûfiler tevhit tecrübesine ulaştıracağına inanılan kırk günlük oruç olan *savm-i visal*'e [visal orucu] aşinadırlar.[28]

Müslüman, Ramazan ayında gün boyunca yalnızca yemekten kaçınmaz, aynı zamanda *Tahalluku bi-ahlaki'l-llahi*, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın" hadisine uymaya çalışarak, kötü düşünce ve fiillerden, kızgınlık ve öfkeden de uzak durur. Bu da insanın tam sükûnete ulaşıncaya kadar kötü huylarını daha iyi huylarla değiştirmesi demektir.

Ramazan orucunun modern yorumları, orucun insanın kendisini kontrol etmesinin iyi bir yolu olmasının yanı sıra, bir insanın dünyadaki açlıkla dayanışmasını kanıtlayan pratik bir yol oluşu üzerinde de durmaktadır. Fakat insanları gün boyunca yeterli ölçüde çalışamaz hale getirdiği için modern endüstri toplumuna uygun olmadığı gerekçesiyle oruca bir eleştiri de yöneltilmektedir. Bu eleştiriyi yöneltenlerin tipik bir örneği nasıl ki, savaş durumunda orucun koşulları ortadan kalkıyorsa, aynı durumun yoğun çalışan endüstri işçileri için de geçerli olabileceği iddiasını öne süren Tunus devlet başkanı Habib Burgiba'nın çalışmayı, fakirlik ve yoksulluğa karşı açılmış cihat, ilan etme girişimidir (bkz. s. 102).

Cinsel hayattan uzak durmak İslamda asla gerekli görülmemiştir. Evlenmemiş kızların bakireliği ısrarla savunulsa da, bekârlık yemini etmek hiçbir zaman teşvik edilmemiştir. Tersine evlilik, *sünnet*, yani ümmetin kutsal bir âdetidir ve sayısız rivayet, Peygamber'in bekâr zahitlere rüyalarında görünerek, onları sünnetinin gerçek bir takipçisi olabilmeleri için evlenmeye zorladığını dile getirir. Bu biçimde bir rüyayla onurlandırılan pek çok sûfi, evlilik hayatını Cehennemin önceden yaşanması olarak görseler de bu emre uymuşlardır. Evlilikle hiç ilgilenmemiş bazı sûfiler de vardır, fakat sûfilerin çoğunluğu kesinlikle zahit değildir; Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylanî'nin kırkdokuz çocuğu vardı.

Peygamber tarafından tavsiye edildiği üzere evliliğe yönelik bu olumlu tavır, belki de İslamın, doğum yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan ilk günah kavramını kabul etmeyişiyle kolaylıkla açıklanabilir.

Verâ bir çeşit kurbandır: insan, karşılığında daha değerli bir şey elde etmek için bir arzusundan uzak durur veya bir alışkanlığını terk eder. Kurbanın temel özelliği,

---

[28] Prof. Vincent Cornell'in şifahi bilgilendirmesi, Duke University, Durham, NC, USA.

İlahi güçleri memnun etmek veya yatıştırmak için bir şeyi feda etmektir (kadim dönemde ilk doğan çocuğun kurban edilmesinin altında yatan düşünce buydu).

İnsanın yerine hayvanın kurban edilmesi, İbrahim'in gönüllü olarak oğlunu (Eski Ahit'e göre İshak; Müslümanlara göre ise İsmail) kurban etmek isteyişinin özünü oluşturur. Müslüman, Hac sırasında, Zilhicce ayının 10. günündeki *id-i adhâ*'da [Kurban Bayramı] bu yeni başlangıcı koyun, koç veya benzer bir hayvanı kurban ederek yad eder. Tıpkı sıradan Müslümanlar gibi modern eleştirmenler de sıklıkla şunu sorarlar: Hac sırasında Mekke'de çok sayıda hayvan kesmek niçin gereklidir? Niçin her Müslüman aile kendi evinde bir hayvan kesmelidir? Günümüzde hayvanın eti ve postu yerine kurban için harcanan parayı fakirlere dağıtmak daha mantıklı değil midir? Ulema, Kuran'da geçmeyen, fakat *sünnet* olan kurban üzerinde ısrar ederler, çünkü yalnızca böylelikle kurbanın gerçek amacı, yani insanın yerine hayvanın konulmasının hatırlanması müminlerce yeniden canlandırılabilir.[29] Kurban edilen koyun veya koç –bazı insanların inanışına göre– Kıyamet Günü, sahibini *sırat* köprüsünden Cennete geçirmek için tekrar ortaya çıkacaktır.

Masum körpe hayvanların *akika*, yani yedi günlük bebeğin ilk saç kesimi sırasında kurban edilmesi (erkek için iki, kız için bir tane), evde yapılan ritüellerin bir kısmını oluşturur. Müslümanların ev inşa etmeden veya herhangi bir önemli binanın temeli atılmadan önce bir koyun kurban etmesi, tıpkı veli türbelerine kurban adamak gibi bir âdettir; kurbanın kanı, *bereket*'ini artırmak için bazen binanın temellerine akıtılır. Bazı tarikatlarda mürit, İbrahim'in kurban edilen koçuna benzetilir: o, kendisini bütünüyle şeyhine teslim etmiştir.

Kurbanın en üst noktası, örneğin iman uğruna şehit olanların yaptığı gibi, bir insanın bizzat kendi canıdır. Özellikle Alamut (İran) ve Kuzey Suriye merkezli İsmaili gruplarla (Haşhâşin de denilir) bağlantılı olarak ortaya çıkan ortaçağ İslam tarihindeki fedailer akla gelir. Bununla birlikte bir sûfi şeyhinin müritleri, şeyhin emri karşısında canlarını kendi iradeleriyle feda edebilirler: bunun yakın zamanlı bir örneği, özellikle ondokuzuncu yüzyılın ortasından İkinci Dünya Savaşına kadar etkin olan, Sind'de Pir Pâgâro'nun çevresindeki dervişlerden oluşan sert çekirdek Hürler'dir.[30]

---

[29] Bkz. H. Lazarus Yafeh (1981), *Some Religious Aspects of Islam*, s. 20: ünlü kelamcı M. Shaltūt'e göre, para kurbanın yerini alamaz, çünkü bir hayvanın kurban edilmesi "Allah tarafından verilmiş bir emirdir."

[30] H. T. Lambrick (1972), *The Terrorist*, Hürler'in hayatları ve düşünceleri hakkında mükemmel

Tasavvufi gelenekte kendini feda etmek, manevi bir suret içinde yaşamaktadır: Mâşukunun, kendisine varlığının en büyük günah olduğunu söylemesi üzerine âdeta "bir gül gibi tebessüm"le ölen âşığın hikâyeleri, değişik biçimlerle klasik tasavvuf edebiyatında yer almaktadır (*D* no. 2943). Dahası Hallâc'ın "Öldürün beni ey erdemli dostlarım!" nidası, bir dizi kendini kurban etme içinde "ölmeden önce ölerek" yavaş yavaş İlahi Zat'a dönüşünceye kadar "maden iken ölüp bitki olan" (*M* III:3901) mahlukatın yukarıya doğru hareketine ve sürekli gelişimine dikkat çekmekle Mevlânâ gibi şairlere yol göstermiştir.

İnsana karşılık hayvanın kurban edilmesi yerine *pars pro toto* [bütün yerine bir parçası] kurban da olabilir: yani insan bedeninin bir kısmını kurban edebilir. İslamda yaşayan şekliyle bu tür kurbanın tipik bir örneği, yeni doğmuş bir bebeğin ilk saç tıraşından itibaren saçın kurban edilmesidir.[31] Hem erkekler hem de kadınlar edep yerlerini tıraş etmek zorundadır. Saçlar hacca gitmeden önce kesilir (fakat *hac* törenleri sırasında saçlara dokunulmaz). Eski devirlerde, Çiştîyye gibi belli tarikatlara girmek isteyen bir mürit bütün saçlarını keserdi; günümüze kadar Türkistanlı Ahmed Yesevî (ölm. 1166) geleneğine bağlı dervişler saçlarını tıraş etmişlerken, ortaçağın *Kalenderileri* ve birtakım *bî-şer'* dervişler (bunlar kendilerini dinsel sorumlulukların dışında görürler), yalnızca saçlarını değil, kaşları da dahil olmak üzere bütün kıllarını tıraş ederlerdi.

Pars pro toto kurbanın daha önemli bir örneği, aslında erkek çocuğun cinsel gücünü muhtemelen artırmak için yapılan sünnettir. Kuran sünnetten hiç söz etmez, fakat menkıbeler Peygamber'in sünnetli doğduğunu dile getirdiği için sünnet açıkça takdirle karşılanmıştır. Türkçedeki sünnet sözcüğü, bu âdetin Peygamber'in sünnetine uygunluğunu gösterirken, Arapça karşılığı olan *taharet* ise işin temizlik yönüne işaret eder; sünnetin Urducadaki karşılığı olan *müsülmânî* ise erkek çocuğun sünnetle ümmetin gerçek bir üyesi haline geldiğini gösterir. Sünnet oğlan yedi veya sekiz yaşına geldiğinde yapılır, böylelikle çocuk sünnetin öneminin tam olarak farkına varır; Türk çocuklarının sevinçli yüzlerle bize anlattığına göre gerçek bir genç Müslüman olmanın onuru sünnet sırasında çekilen acıyı unutturur. Öte yandan çocukların dikkatini başka yönlere çekmek için genellikle müzik icra edilir, Hacivat Karagöz oynatılır ve benzeri gösteriler düzenlenir ve çok sayıda çocuk bir arada

---

bir giriş içermektedir. Bu eser, kişisel evraklarına ve bir İngiliz memur olarak yönettiği mahkeme kayıtlarına dayanmaktadır.

[31] I. Goldziher (1886), "Le sacrifice de la chevelure des Arabes."

sünnet edilir. Padişahların veya mevki sahibi kişilerin çocuklarının sünneti törenlerle, eğlencelerle kutlanır.

Sünnetli olmayan bir insanın ibadetinin caiz olup olmadığı sorusuna farklı yanıtlar verilmiştir. Pek çok kelam âlimi, özellikle yetişkin bir insanın İslama girişi söz konusu olduğunda bunu caiz saymışlardır.

Kadınların sünneti, "iki sünnet yeri temas ettiğinde" *gusûl* gerektiğini belirten bir hadise dayanarak uygulanmıştır. Büyük bir olasılıkla bu âdet sanıldığından daha yaygındır, fakat kadın sünneti hiçbir zaman "düğün dernekle" kutlanmaz.[32]

İnsanın hadım edilerek bütün cinsel gücünün feda edilmesi asla İslami bir olgu olmamıştır. Genellikle Afrika ve Avrupa'dan getirilen hadımlar, pratik nedenlerle haremlerin korunması türünden işlerde görevlendirilmişlerdir. Bu insanlar ayrıca orduda hizmet etmişler, askeri hiyerarşide önemli rütbelere gelebilmişlerdi; fakat hadım etmede hiçbir dinsel amaç yoktur.[33] İslam, başka bazı kadim dinsel geleneklerde önemli rol oynayan kutsal fahişelik âdetini de tanımaz.[34]

Daha basit alternatif adak türleri de yaygındır; bunların arasında velinin türbesine getirilen çiçekler ve ziyaretçilerle birlikte fakirlere dağıtılan tatlılar bulunmaktadır; Hindistanlı Müslümanlar yolculuğa çıkmadan önce, hızlı bir yolculuk sağlaması ümidiyle bir velinin adına *Fatiha* okunup üflenmiş tatlıları komşularına dağıtırlardı.

Bu şekilde yiyecek dağıtılması bizi, İslamda zekât vermek denilen başka bir temel kurban türüne götürür. İslamın beş şartından birisini oluşturan ve farz kılınmış zekât, temizlemek anlamındaki *z-k-y* kökünden türetilmiştir. Buna göre *zekât* vermek gerçek bir temizlenme eylemidir. Bununla birlikte yalnızca zekât değil, genel olarak sadakalar da İslam dindarlığında önemli bir yer tutar. Yalnızca para ve mal gibi şeyler "kurban" edilmez, bunun yanı sıra ahlaksal davranışlar ve ibadetler de kurban edilir: insan Allah'ın rızasını kazanmak için kendisini bütünüyle Allah'a adar. Nefsin bir koyun gibi öldürüldüğü namazın kurban niteliğinin en güzel ifade-

---

[32] Kadınların sünnet edilmesi, Mısır'da yaygındır, fakat bu âdet bazı Pencabi kabileler (bkz. Jafar Sharif (1921), *Islam in India*, s. 50) ve Davudî Bohorâlar arasında da uygulanır.

[33] D. Ayalon (1979), "On the Eunuchs in Islam."

[34] Hindu geleneklerinin bir yansıması, belki de bir kızın Sehvan'daki (Sind) eski bir Şiva tapınağı olan Lâl Şahbâz Kalender türbesiyle "evlendirilmesi" âdetidir. Sind'de, asil ailelerin kızları bazen Kuran'la "evlendirilir" ve bakire kalırlar, aileleri ve arkadaşları tarafından saygı görürler. Bkz. R. Burton (1851), *Sindh*, s. 211.

si, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki sûfi şeyh Dakukî'nin hikâyesindedir (*M* III:2140 vd).

Zekât, şer'en belirlenmiş ve tam anlamıyla düzenlenmiş bir fiilken, hediye vermek bireyin gönüllü davranışıdır ve bu nedenle de bir tür kurban olarak görülebilir. Çünkü vermek, âdeta insanın varlığının parçası olan bir şeyi dağıtmak üzere kişinin sevdiği bir şeyden ayrılması anlamına gelir. Hediyeler, insanları birbirlerine bağlar ve böylece toplumun kurumsallaşması ve biçimlenmesine yardımcı olur. Bir insanın –Batılıların söylediği gibi– 'ekmeğini ve tuzunu' paylaştığı kişinin vefalı olacağı kabul edilir; bu bağlamda "tuzu haram" anlamındaki Farsça *namak haram* ifadesi vefasız insanlar için kullanılan bir deyimdir.

Bununla birlikte hediyeyi almanın, veren şahsa karşı belli bir minnet duygusu altında gerçekleştiğini unutmamak gerekir. Buna göre koyun kurban etmekle insan Allah'ın lûtfunu talep eder, tıpkı veren kişinin –bunu gizlice veya bir şey beklemeksizin yapmış olsa da– bir karşılık beklemesi gibi. Farsçadaki *bâr-î minnet*, "minnet yükü" ifadesi, alıcı tarafındaki bu hissi çok güzel ifade etmektedir. Cömertçe vermekle bir insanın gücü artar ve bundan dolayı da insan cömertçe dağıtmayı sever; bir Müslümanla arkadaşlık yapma şerefine nail olan herkes onların cömertliğini bilir ve çoğu kez de bu cömertlik karşısında minnet yüküyle ezilir. Hediye almak için hediye vermek, (örneğin) Pencap'ta, özellikle düğünlerde uygulanan *vartan banji*'nin, yani miktarı sürekli artacak biçimde miktarları tam olarak belirlenmiş karşılıklı hediyeleşme âdetinin temelini oluşturur.[35]

VIA ILLUMINATIVA

Temizlenme eylemiyle dışta bırakılan dinsel olmayan ile ayin durumu arasındaki kesin sınır çizgisi *niyet*'tir. Her dinsel davranış *niyet* kalıbıyla başlamalıdır ve meşhur *el-a'mel binniyyet*, "Ameller niyetlere göredir" ifadesi, pek çok okuyucunun yorumlayacağı gibi, ilk planda *manevi* bir niyet anlamı taşımaz, tam tersine bu ifade daha çok bir "namazı üç rekât olarak kılmak" ya da "bir gün için oruç tutmak"

---

35 Hint-Pakistan köylerinde *vartan banji* ve başka pek çok âdet hakkında bkz. Zekiye Eglar (1960), *A Punjabi Village in Pakistan* yararlı bir kaynaktır. Bir düğünü olabildiğince şaşalı bir biçimde kutlamayla ilgili hâlâ yaygın bir âdet, ağır külfetler getirse bile bir insanın harcayabileceği kadarını (ve bazen de *daha* fazlasını) harcayarak daha çok güç kazanabileceği ümidini –belki de bilinçdışı bir ümidi yansıtır.

şeklinde belirlenmiş niyet kalıbıdır. Bu nedenle, Ramazan ayında bir hanım Türk arkadaşıma oruçlu olup olmadığını sorunca, kısaca *niyetliyim*, yani "*niyet*'imi belirledim", yani "kesinlikle oruçluyum" diye yanıtlamıştı.

Buraya kadar anlatılan âdetler, erkek veya kadını Kerim Olan'a yaklaşmaya hazırlayan ön ibadetlere aittir. İnsan, Tanrı'nın aşkınlığının temel önemde olduğu İslam gibi herhangi bir dinde, sevgi veya hürmetinin nesnesine olabildiğince yaklaşmanın hasretini çeker (veliperestliğin gelişmesi buradan kaynaklanmaktadır) ve bu nedenle bazı sûfiler, "gözlerin asla algılayamadığı" (Sure 6:103) Rabbin tecellisini, bu görünmez ilahi cemalinin *şahid*'i olan güzel bir genci uzun uzun seyrederken görmüşlerdir.

Bazı dinlerde kutsal bir olayı şimdi ve burada görülür hale getirmek için birtakım oyunlar geliştirilmiştir. İslamda bu, Kerbela olayının canlandırıldığı ve seyircilerin farklı bir zamanda yaşamalarına rağmen sanki o an meydana gelmiş gibi bu olaya katıldıkları Şiîlerin *taziye* oyunlarında gerçekleşmiştir; bununla birlikte bu âdet fıkhî Sünni İslamla uyuşmaz.

Buna karşın kişinin kendisini adadığı nesneyle veya onun içindeki güçle birleşmek ya da en azından ona yaklaşmak için yeni girişimler daima olmuştur. Bunun en basit yolu, *teberrüken,* "bereketinden nasiplenme amacıyla" kutsal nesneye veya veliye dokunmaktır. Mümin, ihsanda bulunan kişinin eteğine tutunur; Mevlânâ bu duyguyu eski bir simgeyle ifade etmektedir:

O'nun şefkat eteğine sarıl!

Mümin taşlar, kabirler ve eşikler gibi kutsal nesnelere veya daha da önemlisi Allah'ın kelamını içeren Kuran nüshalarına dokunur; ya da başını okşayan bir velinin veya hürmet ettiği bir büyüğünün eli veya velinin bereketini taşıyan tavus kuşunun birkaç tüyüyle yavaşça ona dokunulur. Mevlevi *semâ*'sının başında ayinsel olarak kolların kenetlenmesi bununla ilgilidir.

Bereket'in aktarılmasının tipik örneği, şeyhe verilen bağlılık yemini olan *beyat*'tir. Mürit şeyhin elini (genellikle belirlenmiş bir usule göre) alır; bu hareket, Peygamber'e kadar ulaşan bereket akımının uygun bir kanalla talibe ulaşmasını sağlar. Şayet bir kadın *beyat* ederse, şeyh, kadının elini tutabilir veya bereketi aktarmak için başka bir yol bulabilir; şeyh, şeriatin yasakladığı doğrudan temasa engel olmak için kadının dokunacağı bir asayı uzatabilir veya kadına elbisesinin yenini tutturabilir veya elini içinde su olan bir kaba koyabilir.

Gücü aktarmanın tipik bir yolu da Urducada *belâ-en lenâ*, "belalar def olsun" di-

ye ifade edilen bir âdettir: kişi ellerini, hasta veya yaralı bir insanın üzerinde gezdirir eliyle hastanın başının üzerinde daireler çizer, ardından ellerini kendi bedeninde dolaştırır; böylece kötülük gider ve bereket gücü onun yerini alır.

Bereket kuvvetinden yararlanmanın daha etkin bir yolu ise öpmektir. Büyüklerin veya önemli insanların veya süfi önderlerin ayaklarını ya da dizlerini öpmek veya onlara dokunmak, bir velinin türbesinin eşiğini öpmek kadar yaygın bir uygulamadır. Bunun bilinen en iyi örneği, bereketinden nasiplenmek için hacıların Kâbe'deki hacerü'l-esvedi öpmeye çabalamalarıdır. Aynı durum, Tanrı'nın kelamının bereketiyle dolu olan Kuran nüshalarını öpmek için de geçerlidir; şairler, sevgililerinin güzel yüzlerini saf ve kusursuz Kuran nüshalarına benzetirlerken, Kuran'ın öpülmesi gerektiği düşüncesi bu teşbihte rol oynamış olabilir.[36]

İki insanın öpüşmesi, genellikle klasik antikiteden beri bilindiği gibi, ruhların iletişimidir; genellikle göğüste barındığı düşünülen ruh, insanın vadesi yettiğinde dudaklarına gelir ve ancak sevgilinin hayat bahşeden öpücüğüyle tekrar yenilenebilir. İşte bu, nefesiyle ölüyü canlandıran İsa'nın (Sure 3:44 vd; 5:110 vd) şiir dilinde ölmek üzere olan âşığı busesiyle dirilten sevgilinin ilkörneği olmasının nedenidir. Bahâ-i Veled gibi bazı mutasavvıflar, manevi öpüşün alanını Tanrı'yla temas düzlemine kadar genişletmişlerdir: "Tanrı'nın sinesine var, Tanrı seni gönlüne alsın ve seni öpsün, sana Kendisini göstersin; böylece Ondan hiç ayrılmayasın, gece ve gündüz bütün kalbinle Onunla beraber olasın."[37]

Hem nefes hem de tükürük bereket gücüyle dolu olduğu gibi, dua okuduktan sonra bir insanın üzerine doğru *üflemek* (*demîden*) âdeti de Müslüman dünyada yaygın bir uygulamadır. Bir insan aynı zamanda duaları veya çeşitli dinsel ifadeleri bir şişedeki suya üfleyebilir, böylelikle su şifalı güç kazanmış olur. Şiî toplumlarda *Nâdi Aliyyan...** yakarısı bu amaçlar için sık sık kullanılır; ayrıca İsmaililer arasında müminleri kutsamak amacıyla *bereket*'le dolması için İmam'ın üflediği *âb-ı şifa*, "şifalı su" bulunmaktadır.

Kutsal güçle ve onun temsilcisiyle daha yakın bir ilişki kurmaya dönük bu gibi çabalar, Müslümanlar arasında uygulanmış ve halen de uygulanmaktadır; fakat bazı uygulamalar bir grup mümin tarafından benimsenirken, bazı gruplar tarafından tep-

---

[36] Bkz. *ERE*, "*kiss*" maddesi; *RGG* (3. basım), "*kuss*" maddesi.

[37] Bahâ-i Walad (1957), *Maʿārif*, c. 4, s. 28.

* Nādi Aliyyan: ("Ali'ye seslenme," "Ali'yi yardıma çağırma,") Sabah ve akşamları ya da ayinlerde okunan dua –yn.

kiyle karşılanmıştır. Bunlardan birisi, temelde bir nesneden "bereket elde etmek" veya onun gücüne katılmaya çalışmak amacıyla dönme [tavaf] ayinleriyle bağlantılı olan semâdır. Sünni Müslümanlar, tıpkı ilk Hıristiyanlar gibi, dinsel bir tecrübe olarak semâya tepki göstermişlerdir; hatta Origenes (ölm. 254) şunu iddia edebilmiştir: "Nerede dans varsa Şeytan oradadır."[38]

Salikin başka bir manevi merkezin çekim gücüne girmek üzere yerin çekim merkezinden çıkmış gibi göründüğü, sanki meleki bir kalabalığa ya da mübarek ruhların arasına katılmakta olduğu vecd hali ile dans, özellikle de dönme dansı [deveran] iç içe geçer.

Bu nedenle vecd, dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir tarihten beri Bağdat'ta sûfiler arasında yapılmaya baslanan deveranla elde edilebilirdi; bu sûfilerin bazıları "işitme"yle, yani *semâ*'yla[39] ya da başka biri ifadeyle müziğin etkisiyle kendilerinden geçerlerdi. Bu tür irticalen yapılan raks bazı tarikatlarda bilinmekteydi (ve Batı'daki tasavvufi hareketlerin neredeyse ayırt edici niteliği olmuştur; ilk dönemin pek çok münekkit sûfileri bundan hoşlanmamışlardır.) *Semâ*, yalnızca Mevlânâ'ya dayanan ve Mevlânâ'nın oğlu ve ikinci halifesi Sultan Veled (ölm. 1312) tarafından şu anki biçimine kavuşturulan Mevlevilik tarikatında kurumsallaşmıştır. Mevlânâ, şiirlerinin çoğunu müzik dinleyip kendi ekseni etrafında dönerken terennüm etmişti. Bütün evren güneşin etrafında bir dansa kapılmış gibi görünmüştü ona; birbirinden ayrı atomlar dansın etkisiyle gizemli bir şekilde uyumlu bir bütüne bağlanıyordu. Böylece deverana katılmak, bütün hareketlerin kaynağı olan ebedi kaynakla ilişki kurmak anlamına gelir; öyle ki, Mevlânâ, yaradılış eylemini de Yokluğun İlahi'nin, *Elestü bi rabbiküm*, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (Sure 7:172) sorusunun tatlı melodisini duymasıyla Varlığa doğru sıçradığı bir deveran olarak görmektedir (*D* no. 1832); doğanın her bir köşesine nüfuz eden bu deveran kabirlerindeki ölüleri bile diriltebilir, çünkü:

Deveranın gizli gücünü bilenler Tanrı'da yaşarlar
Aşk, onları öldürür ve diriltir. Onlar da bunu bilirler: Allah hu!

---

[38] Genel bir giriş için bkz. W. O. G. Oesterley (1923), *The Sacred Dance*; G. van der Leeuw (1930), *In den Himel ist eenen dans*; F. Meier (1954), "Der Derwischtanz;" M. Molé (1963), "La Danse extatique en Islam."

[39] Rûmî'nin eserinde semâ ve müziğin kullanımı için bkz. A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun* ve *a.g.y.* (1982a), *I am Wind, You are Fire*; genel anlamda bkz. J. During (1989), *Musique et mystique dans les traditions d'Iran*.

Mutasavvıf, tevhidin zevkini yalnızca kendisini bütünüyle yitirdiği dönme hareketinde hissedebilir ve bu bakımdan deveran doğru hedefe, yani tevhide götüren bir "göğe uzanan merdiven" olarak görülebilir. Fakat bu hedef, Allah'ın Tanı Gayriyyetini vurgulamaktan hiçbir şekilde vazgeçmeyen ve O'na yaklaşmanın yolunu O'nun emirlerine ve indirilmiş şeriate taâtte gören fıkıha bağlı kelamcıların ağırbaşlı yaklaşımlarına ters düştüğü için onların müzikten ve rakstan nefret etmeleri anlaşılabilir bir şeydir.[40]

VIA UNITAVA

Kadim dinsel katmanlarda cinsel birleşme, manevi birleşmenin bir simgesi olarak görülmüştür; öğretileri birçok yerde soyut gibi görünen *Upanişadlar* bile, en büyük nimeti, sevilen eşle birleşmeye benzeterek betimler. Ancak fıkıha bağlı kelamcılar 'vuslata' ulaştıran bir araç olarak vecd içinde deverandan hoşlanmadıkları gibi, "aşk"ın temel kavram olduğu bir ıstılaha da karşı çıkmışlardır.[41] *Nomos*'a yönelmiş olan bu insanlar İslam Evi'nin yapısını zayıflatabilecek, *eros*'a yönelmiş biçimlerinin tehlikesini hissetmişlerdir. "Aşk"ı bağımsız bir yol ve Müslümanlar için bir amaç olarak değil, yalnızca "taât aşkı" olarak yorumlamışlardır; tarif edilemez ve ne gözlerin görebildiği ne de ellerin temas edebileceği Bir'le vuslat [ittisâl] gibi ifadeler onlara anlamsız, daha doğrusu müşriklik olarak görünmüştür. "Aşk" terminolojisine ilişkin kelam tartışmaları, aşkın hedefinin insan olduğu düşüncesinin tasavvufta ortaya çıkışından önce, dokuz ve onuncu yüzyıllarda uzun süre devam etmiştir; söz konusu aşk hiç kuşkusuz asla gerçekleşmeyip, iffetli ve manevi bir aşk olarak kalır (en azından böyle kaldığı kabul edilir). Mutasavvıflar daha sonra, "Mecazın Hakikate götüren köprü olduğunun" ve güzel insanı sevmenin, onların ifadesiyle *aşk-ı mecazî*, "mecazi aşk" olduğunun farkına varmışlardır. Mecazi aşk, insanı sevginin tek kaynağı olan Bir'in *aşk-i hakiki*'sine götürür.

Bu bakış açısından, Mevlânâ'nın şiirlerindeki "çıplak birleşme" gibi ifadelerin samimi kullanımı anlaşılabilir; ruhu, kendi arzusuyla Tanrı'nın sinesine atılmaya

---

[40] İbn Hanbel şöyle bir hadis zikretmektedir: "Ben müzik aletlerinin kökünü kazımak için gönderildim."

[41] W. Schubart (1941), *Religion and Eros*; A. Schimmel (1979a), "Eros–heavenly and not so heavenly in Sufism."

teşvik eden Mevlânâ'nın babası Bahâ-i Veled ise Tanrı ile ruh arasındaki ünsiyeti, açık bir göndermeyle, en mahrem bölümlerin bile gizli kalmadığı karı ile koca arasındaki oynaşmaya benzetmektedir.[42] Altı yüzyıl sonra Delhili sûfi şeyh Nâsır Muhammed Andelîb de, ruhun İlahi Sevgiliyle birleşmesini, bekâreti kocası tarafından bozulan ve böylece kocasının haşmetini tanıyıp, onun kuvvet ve dayanıklılığının farkına varan bakirenin tecrübesine benzetirken neredeyse aynı sözcükleri kullanmıştır.[43] Nihai vecd tecrübesinin ezici hayreti böyle simgeleştirilmiştir. Ayrıca (kırk gün halvete kapanarak, zamanının büyük kısmını zikirle geçiren bir insanın güvenilir ifadesine göre) güçlü bir "duyusal," hatta cinsel duygulanımla sonuçlanmış gözükmektedir; bu nokta, belki de vuslata ermeyi cinsel teşbihlerle betimleme eğiliminin nedenini açıklayan bir gerçektir.

Sâlikler bu hayatta mübarek vuslat haline ulaşmaya çalışsalar bile, ruhun gerçek *urs*'una, "düğünü"ne, ruhun en nihayetinde Tanrı'yla yeniden birleştiği ölümle ulaşılır.

Kuran-ı Kerim'in içinde iri gözlü Cennet bakireleri, yani hurilerin olduğu Cennet tasvirleri, başka kelimelerle ifade edilemeyecek manevi birleşmenin en yüce mutluluğunun iması olarak yorumlanabilir; bu tasvir, bir çocuğa cinsel birleşmenin zevkini şekerin tadına benzeterek anlatmaya benzer (*M* III:1406).

Bu teşbihlerin ilginç bir yönü, en açık biçimde Hindistan altkıtasında karşılaşılan dişi ruh kavramıdır.[44] Hindistan'ın *virahini*, yani arzu dolu gelin veya genç kadın tipi, Sindhi, Pencabi ve diğer yerel dillerde Müslümanların halk kültürüne, zamanla da yüksek kültürlerine egemen olmuştur. İmgeler arasından böyle bir seçme yapmak zor olacaktır; çünkü ruhu kadına benzetmeyi sürdüren bir eğilim yoktu. Her şeyden önce Arapçada "ruh" anlamında kullanılan *nefs* sözcüğü dişidir; onları çöllerden geçirip dağlardan aşıran veya İndüs'ün derinliklerine indiren yolların üzerindeki bütün zorlukların üstesinden gelen genç kadınların romantik hikâyeleri, kadim güveysiyle ölüm yoluyla vuslata ermek için ruhun bu en korkunç engeli

42 Krş. F. Meier (1990a), Bahâ-i Walad (bölüm 23), "Hieroi gamoi" bölümü.

43 ʿAndalîb (1891), *Nāla i ʿAndalib* [*Nâle i Andelîb*], c. 1, s. 832. Bir okla yaralanan kadın motifi, edebiyata ve sanata klasik antikiteden geçmiştir. "Düğün mistisizmi"nin bütünüyle simgesel yönlerini göstermenin hoş bir biçimi, Rûmî'nin "Ruhların vusûlünden sonra gusül gerekmez" (*D* no. 2207) mısraıdır.

44 Müslüman Hint-Pakistan'ın bölgesel dillerinde ortaya çıkan "dişi ruh" teması, Ali S. Asani (1991, vd) tarafından pek çok kez ele alınmıştır.

aşmak zorunda olduğu sırri yolda ilerleyişinin en mükemmel simgelerini oluşturur. Sûfi yazarların Yûsuf ile Züleyha (Sure 12:23 vd) hikâyesine olan büyük ilgilerinin aynı tecrübeye işaret ediyormuş gibi görünmektedir. Mutlak Cemale ulaşmaya çalışan aşkla-sarhoş kadın –şiddetle cezalandırılır ve sonraki bir menkıbede olduğu gibi nedamet getirir, nihayetinde de ayrı olduğu sevgilisine kavuşur– mutasavıflara kendi iştiyaklarının önbelirtisini sağlamış olabilir. Bu durum daha açık bir biçimde, onun üzerinden en derin duygularını ifade ediyormuş gibi görünen Mevlânâ'nın Züleyha temasını kullanmasında ortaya çıkmaktadır.[45] Mürit vuslat hasreti çeken ve İlahi lütufla dolmanın özlemini çeken dişil cüz olarak tasavvur edildiğinde, tasavvufi aşkın pek çok ifadesi gerçekten de çok daha anlamlı hale gelmektedir. Sevgili, Rab ve ezeli ve ebedi Sultan gerçek anlamda aktif güçken, sûfi, O'nun lûtfunun alıcısıdır. Tanrı, tasavvufi halk şiirinin sıklıkla ifade ettiği *es-Settar*, yalnızlık içindeki kadını "Örten"dir. Tıpkı İsmaili *gınâ*'larında[Φ] İmam'ın özlenen sevgili olması gibi, Hint-Pakistan halk şiirinde Peygamber'in bazen ruhun güveyi olarak görülmesi, bu teşbihlerin bir parçasıdır.

Bu düşünceler, Rabbin alçakgönüllü hizmetkârları olduklarını göstermek için kadın elbiseleri giyen dervişlerle simgeleştirilmiştir; ve ayrıca bu belirli bir ölçüde, Mevlânâ'nın *Fihi Ma Fih*'inde ruhun, tıpkı Meryem gibi Kutsal Ruh'tan hamile kaldığında, İsa'nın insan suretinde doğması kıssasının da temelini oluşturur.[46] İlginç bir biçimde Hâksârî dervişlerde şeyh ile mürit arasındaki bağa *izdivac-ı ruhanî*, "ruhani evlilik" denir; bu evlilik "sevginin doğmasına" neden olur.[47]

Sûfilerin, genç güzel oğlanlara ideal olarak ondört yaşındakilere duydukları aşk ve hayranlık, binlerce mısrada ifade edilmiştir ve böylelikle bu aşk bu geleneğin tamamlayıcı bir parçası olmuştur. Sûfiler şu sahih olmayan hadisi nakletmeyi severler: "Ben Rabbimi en güzel surette gördüm" (bazen buna "yatık külahlı" [kej-külah][Ω] ifadesi eklenir). Böylece "ay yüzlü" sevgiliye, İlahi güzelliğin şahidi olan gence yö-

---

45 Bkz. A. Schimmel (1992c), "Yusof in Mawlānā Rūmī's Poetry."

Φ Gınâ: Gınâ, bir şiirin konu, ifade, anlam ve vezne önem verilmekle birlikte teganni edilmeden okunması; ancak gınâ sıradan, düz bir okuma da değildir; eski Türkçede ır, ırlama; uzunhava en yakın biçimlerdir –yn.

46 *Fihi Ma Fih*, 5. bölümün sonu.

47 R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 3, s. 101.

Ω Gönderme yapılan hadis şöyledir: "Rabbimi yatık külahlı güzel bir delikanlı suretinde gördüm" –yn.

nelik hayranlık, kısmen Müslüman toplumlarda kadının tamamen gözlerden saklanmasından kaynaklanmıştır; fakat bu durum, ilk kaynaklar tarafından üzüntü ve kızgınlıkla ifade edilmiş olduğu gibi, kulamparalığa da neden olmuş olabilir. Kulamparalık Kuran'da lanetlendiği için (krş. Sure 27:55), bu tür teşbihler, bunları kadınlara yönelik imalar olarak yorumlamaya çalışan pek çok dindarın hoşuna gitmemiştir (ne Türkçede ne de Farsçada kelimelerin cinsiyeti vardır). O devirlerde, "bıyıkları yeni terlemiş taze yüzlü" genç sevgilinin nasıl tercüme edileceği sorunu defalarca tartışılmıştır.[48]

Cinsel birleşme, bir insanın İlahi kudretle birleşmesini ifade edebileceği tek yol değildir. Bir insan bereket ve kutsiyet taşıyan bir şey yiyebilir veya içebilir; bir insan "kudret yiyebilir." Güney Hindistan'da Müslüman bir çocuk besmele töreninde (çocuk dört yıl dört aylıkken bu tören yapılır) sandal ağacı macunu gibi bazı mübarek malzemelerle arduvaz üzerine yazılmış besmelenin kelimelerini yalamak zorundadır; üzerinde ayetlerin ve mübarek sözlerin yazılı olduğu bir kaseden su içen hastanın yaptığı gibi onlardaki gücü içine alır.

Bir velinin türbesini ziyaret edip, velinin *bereket*'ini taşıdığına inanılan yemeği yiyen ziyaretçi de, "kutsalı yemenin"[49] başka bir örneğini oluşturur ve bağlı olduğu toplumsal sınıf ve tabakayı dikkate almadan herkesin bir miktar mübarek yemekten aldığı büyük kazan da, yiyecek tabularının güçlü olduğu (Hindu Hindistan'daki gibi) bölgelerde İslamın yayılmasında belirli bir rol oynamıştır. Muinüddin Çiştî'nin Ecmir'deki türbesinde devasa kazanın dibinin sıyrılması, *urs*'u esnasındaki en önemli ritüellerden birisidir; insanlar ellerini yakmaktan korkmadan birkaç lokma alabilmek için çabalarlar.[50]

Toplu yemekler, sûfi ihvanına ve *fütüvvet*'e katılma törenlerinde yaygın bir âdet olagelmiştir. Belirli tarikatlarda ise toplu yemek için oldukça özenli yemekler hazırlanır; ardından yiyeceğin bir kısmı ailenin de berekete ortak olması için eve götürülür. Bu gibi yiyeceklere ve özellikle de tatlılara atfedilen güç, Mevlânâ'nın bü-

---

48 Bkz. Joseph von Hammer'in (1812-13) *Der Diwan des ... Hafis*'in Almanca çevirisindeki açıklama, Giriş, s. VII.

49 Dervişler arasında *dīg* [tencere] ve *lenger* [büyük bakır sahan], kazan ve açık mutfağın rolü için bkz. R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 3, s. 49 vd.

50 Bkz. P. M. Currie (1989), *The Shrine and Cult of Muin al-Din Chisti of Ajmer* ve Syet Liaqat Hussain Moini [Seyit Liyakat Hüseyin Muini] (1989), "Rituals and Customary Practices at the Dargâh of Ajmer"deki betimleme.

tün ilham kaynağının bir parça mübarek *helva* olduğunu iddia eden İbn Battutâ Seyahatnamesi'nden de anlaşılır.[51] Mevlânâ'nın şiirlerindeki yiyeceğe ilişkin şaşırtıcı sayıdaki değinme bu ilginç hikâyeyi doğrular gibidir; Konya bugün bile helvasıyla meşhurdur.

Kutsal yiyecekten yeme biçimindeki 'ayin' düşüncesi büyük ölçüde unutulmuş olsa da, dil bunun altında yatan temel duyguyu hâlâ büyük ölçüde korumaktadır; süfi manevi mutluluğun (*zevk*) "tadını" "tadar" ya da tecrübe eder. Mübarek kişinin Cennette yiyeceği harikulade meyvelerde "manen" mübarek yiyeceğin Kerim olma özelliğiyle ilgili bir ima görülmez mi? "Yenilmiş olmak" ile daha üst bir aşamaya yükselmek, Mevlânâ'nın nohut hikâyesinde vurgulanmıştır (*M* III:4158 vd).

Şimdiye kadar söz ettiğimiz uygulamalar ve simgecilik kesin olarak önemlidir, ama yiyecek teşbihlerinden de daha yaygın olan içki içme simgeciliğidir. Gerçekten de alkollü içecekleri yasaklayan bir dinde özellikle bu imgenin dindar yazarların gözdesi olması tuhaf bir paradokstur. Kuran öncelikle şunu emretmiştir: "Sarhoşken namaza yaklaşmayın" (Sure 4:43). Çünkü alkol, insanın ibadetlerini doğru düzgün yapmasını engeller; vahyin sonraki aşamalarında ise şarap bütünüyle yasaklanmıştır (Sure 5:90); müminler yalnızca Cennette *şaraban tâhûran*, "tertemiz şarap" veya 'içki' içeceklerdir (Sure 76:21).

Bununla birlikte kutsal sarhoşluk (Nathan Söderblom'un ünlü eserinin adı gibi *Den helige rusen*)[52] teması Alman mistiklerinin *Gottesfülle*, "Tanrı'yla dolu olmak" dedikleri manevi hali anlatan en mükemmel simgedir. Sarhoş olma, şahsi kimliğin ortadan kalkmasını ifade eder; ruh bütünüyle manevi güçle dolar ve şer'i yükümlülüklerin sınırları artık dikkate alınmaz.

İbnü'l-Fârid'ın (ölm. 1235) muhteşem *Hamriyye*, Şarap Kasidesi, üzüm yaratılmadan önce ruhların içerek sarhoş oldukları ve böylece doğru yolu bulup, dinçleştikleri Aşk şarabını tasvir etmektedir; bu şarap, sağırı işiten, hastayı sıhhatli yapmaktadır.[53] Bir hadiste de söz edilen, Allah'ın dostlarına bahşettiği ve onların da sarhoş olup tevhide ulaştıkları şarap da budur (*AM* no. 571). Bu şarap çeşitli varyantlar

---

[51] İbn Baṭṭūṭa, *Riḥla* [*Rihle/Seyahatname*], çevirisi: H. A. R. Gibb, *The Travells of Ibn Baṭṭūṭa*, c. 2, 1962. Rūmī'nin "mutfak imgesi"ni kullanma biçimi için bkz. A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, bölüm II.

[52] N. Söderblom (1915), *Ur religionens historia*.

[53] *Hamriyye* kasidesinin bir çevirisi için bkz. E. Dermenghem (1931), *L'écloge dun vin — poème mystique d'Omar ibn al-Faridh*.

halinde sûfilerin şiirlerini de doldurmuştur: Mevlânâ'nın ifadesine göre *engûrî* şarap değil, *Mansûrî* şarap, şehit sûfi Hallâc-ı Mansûr'u Sevgilisiyle birleşme umuduyla neşe içinde canını feda ettirecek ölçüde sarhoş eden şaraptır; çünkü üzüm şarabı, *engûrî* genellikle Hıristiyanlarla (*D* no. 81), bir dereceye kadar da Zerdüştilerle bağlantılıdır. Mevlânâ, dostlarına sarhoş olmadan kabrine gelmemelerini söyler, çünkü kabrinin toprağında yetişecek buğday sarhoş olacaktır; bu buğdaydan yapılacak hamur da buğday gibi sarhoş olacaktır; o hamurdan ekmek yapacak fırıncı da vecde getirici ilahiler terennüm edecektir; böylece İlahi Aşk şarabıyla pek çok şeye nüfuz edecektir. Şarabı ve sarhoşluğu öven bu teşbiher yüzyıllarca devam etmiştir, hatta Ayetullah Humeyni'nin Farsça küçük şiir kitabı bile ilginç bir biçimde *Sabû-yi aşk*, "Aşk Testisi" ismini taşımaktadır.[54]

Sûfilerin iki türü genellikle yan yana konulur: ayık [*sahv*] ve sarhoş [*sekr*] sûfiler. Birincisi şeriat ve tarikatın yükümlülüklerini bütünüyle uygulayıp, tam bir özdenetim içinde bulunurken, sarhoş sûfi ise vecd halini tercih eder ve çoğu kez ayıklık [sahv] halinde tehlikeli sayılabilecek bazı sözleri söyler. Bununla birlikte sınırlar her zaman açık bir biçimde çizilmiş değildir. Sahv de iki çeşittir: birinci sahv insanın normal halidir ve bir an için sûfinin mutlak Birliği tecrübe ediyormuş gibi olduğu bir sekr haline götürebilir; fakat sûfi duygularını yenileyerek bu halden "ikinci sahv" haline döndüğünde bütün âlemi farklı görür; âlem, Allah'la bir değildir, tersine ilahi nuru bütünüyle ona nüfuz etmiştir.

Sarhoşluk simgesi, en çok, Aşk şarabının insanın bütün benliğini doldurduğu ve nihayetsiz bir mutluluğa neden olduğu vecd haline uygun görünür; yine de bu hali uzun manevi ayıklık dönemleri izler.

Şarap ve sarhoşlukla ilgili teşbihleri Tanrı'nın mahlukatına, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (Sure 7:172) diye sorduğu Ezeli Misâk'ın simgesi olarak da kullanılması ilginçtir. Tanrı'nın ezelde Âdemoğullarının sulbünden çıkarttığı müstakbel kuşaklardan olan herkes, kıyamet günü bu soru sorulduğunda inkâr etmesinler diye, Tanrı'nın Rab olduğuna şahitlik etmek zorundaydı. Sûfiler, şiirsel imgelemde bu anı, aşk şarabının insanlığa dağıtıldığı manevi bir ziyafet olarak görmüşlerdir, böy-

---

[54] 1989'da Ayetullah Humeyni'nin ölümünün kırkıncı günü vesilesiyle Tahran'da (200.000 adet) yayımlanmıştır. Bakharzī [Beharzî] (1966), *Awrād al aḥbāb* [*Evrâdü'l Ahbâb/Sevenlerin Evradı*], c. 3, s. 24 vd); *Sufi Symbolism* isimli eseriyle Dr. J. Nurbahşi'ye (1988) kadar neredeyse bütün sûfi düşünürler *şarap*, *müdâm* gibi terimlerin sık kullanımını "aşk şarabı" diye açıklarlar ve bu *şaraben tahura*, "saf şarap"tır.

lelikle kadın erkek herkes bu hayatta sahip olacağı payını orada almıştır. Burada şarapla ilgili teşbihler, mutasavvıfın Allah'la vuslata ermesi ve O'nunla dolmasından ibaret olan nihai amaç için değil, zamanın başlangıcında İlahi lûtfun yayılış noktası olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Gîsûderâz'ın Galbarga'daki türbesinin kubbesinin çevresine şöyle yazılmıştır:

> Onlar, Âşık'ın kadehinden sarhoş olarak,
> Elest şarabından hissiz kesilmişlerdir.
> Yıllarca dindarlık ve ibadet için didin dur,
> İbadet putları şimdi, evet şimdi şarap içmektedir ...[55]

Allah âşıkları, mekân olmayan mekânda, başlangıcı olmayan ezelin ve sonu olmayan ebedin ötesindedirler; hepsi İlahi Sevgili'ye gark olmuşlardır.

55 Gēsūdarāz, Ikrām (ed.) (1953), *Armaghān i Pāk*, s. 151.

IV

Kelam ve Metin

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

Size hem korku hem de ümit için şimşeği göstermesi ve gökten bir su indirip de, onunla yeryüzüne ölümünden sonra hayat vermesi, O'nun ayetlerindendir.

Sure 30:24

Kelam – Tanrı'dan ve Tanrı Hakkında

Ezeli Ahit, çok açık bir şekilde, İlahi kelamın insani kelamdan önce geldiğini göstermektedir: İlahi'nin "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" hitabını duyduktan sonra, müstakbel insanlar, "Evet şahitlik ediyoruz ki, sen bizim Rabbimizsin" (Sure 7:172) diye yanıtlamışlardır.[1]

Kelam, Tanrı'dan gelmesi ve onu ve iradesini açıklaması nedeniyle İslamda temel bir öneme sahiptir. Fakat genel olarak söylenecek olursa kutsal kelam, kutsal özelliğini vurgulayan özel bir okuma tarzı sayesinde, günlük hayattan ve onun gürültüsünden patırtısından uzak tutulmuştur.

Hinduların *om*'u gibi bazı ezeli sesler, İlahi "Urlaute" vardır; Mevlevi *semâı* gibi derviş törenlerinin sonrasında, uzun bir sedayla söylenen ve titreşimleri beyni ve kalbi eşit ölçüde harekete geçiren *Hû* (sözcük anlamı "O") sesini işitenler, bu sesi asla unutamaz. Bu gibi sesleri işiten kimse, "ses"in neden "Yaratıcı Güç" olarak görüldüğünü, ayrıca kutsal, bereket-yüklü seslerle müzik terapisinin İslam dünyasında niçin çok iyi bilindiğini ve halen de bazı sûfi grupları arasında uygulandığını tam olarak anlar.

Eğer Kuran için özel kıraat usulleri uygulanmamış olsaydı, uygun ses örüntülerine ve bunların doğal sonucu olarak insan sesiyle 'süslenmesi' gereken uygun kıraata verilen bu önem şaşırtıcı olurdu.[2] Kuran'da ses örüntüleriyle anlamın yakın bir biçimde bağlantılı olması, Kuran'ın başka dillere "çevrilmesi"nin yasaklanmasında dikkate alınan gerekçelerden birisidir, çünkü kendine özgü sesler ve gerçek ruh çeviride kaybolacaktır. *Tilâvet, tecvîd* veya *tertîl*, yani dikkatli bir şekilde düşünülmüş kadanslar ve ritmik tekrarlar anlamına gelen *terdîd* gibi Kuran okuma sanatları hayli gelişmiştir ve günümüzde dünyanın dört bir köşesinden Kuran okuyucuları [*kurra*] her yıl bir araya gelmektedir. Fakat kıraat tekniğini kullanmayan normal okumalarda bile, İlahi kelamın bütün güzelliğini ortaya çıkartabilmek için birtakım kurallara uymak zorunludur.

---

[1] Ahit Günü'nün farklı yorumları için bkz. R. Gramlich (1983a), "Der Urvertrag in der Koranauslegung;" çoğu Müslümanın (ve hiç kuşkusuz şairlerin ve mutasavvıfların) kullandığı misakın klasik kalıbının, ilk olarak Cüneyd'in *Kitabü'l Misak*'ında ortaya çıktığını göstermiştir.

[2] Lamia al Faruqi (1979), "Tartil" [Tertil].

Dinsel metinlere belirli müzik ve retorik kurallarının uygulanmasıyla çok özel bir hava yaratılmıştır. Bu durum, bütün İslam dünyasının halk ilahilerinde görülebilir: Türkçe *ilahi* veya *nefes*'lerin ayırıcı özelliği, dördüncü mısraı ya tümüyle ya da en azından vezin kalıbıyla tekrar eden dörtlüklerde olduğu gibi nakaratlardır. Hint-Pakistan *kavvali* meclisleri, önderin ve küçük koronun sırayla birbirini izleyen sesleri, dinleyeni, yavaş yavaş dalgalı bir ses deryasına sokar, böylece dinleyen, günlük hayattan uzak başka bir katmana geçer. Tekrar, elle tutulamayana bir biçim kazandırma işlevi görürken, Sindhi ve Pencabi gibi dillerde bir başlangıç mısraıyla verilen tema, daha sonra her bir ya da iki mısraın ardından koro tarafından yinelenir. İmamın veya önderin kısa dualardan oluşan uzun bir dua dizisini okumasının ardından cemaatin *Amin* demesi de buna örnektir.

Parallelismus membrorum, kadim Ortadoğu ve daha sonra da Hıristiyan geleneğinde gayet iyi bilinen edebi bir biçimdir ve ilk dönem ve ortaçağ Müslüman dinsel önderlerden aktarılan uzun dualardaki ilahileri hatırlatan bir üslupta bulunur. Çok yaygın olarak başvurulmuş dini bir metin olan Cazûlî'nin (ölm. 1495) *Delâilü'l-Hayrât*'ında, hayır dualarının Peygamber'in üzerine olması dilenir ve Peygamber, sürekli değişen ama hep aynı kalan, çoğunlukla da kafiyeli niyazlarla tasvir edilir; *sallallahu aleyhi ve sellem*, "Allah'ın merhameti ve selameti üzerine olsun" sözü, tıpkı Hıristiyanların toplu yakarılarında* yüzlerce kez tekrarladıkları 'selamette ol' sözü gibi defalarca yinelenir. Üstelik bu mübarek sözün sürekli yinelenmesinin Peygamber'i salavat getiren Müslümana yakınlaştıracağı düşünülmüştür: ondokuzuncu yüzyılın başlarında yaşamış önemli bir tasavvuf büyüğü, "Peygamber, kendisine çok *salavat* getirdiklerinde ümmetiyle *beraberdir*" demiştir. Bu nedenle *salavat-ı şerife*'-nin yüzlerce kez okunduğu böyle bir meclis, "ayinsel" tecrübe denilebilecek şeye yol açar.

Veliler şerefine bestelenmiş nağmeli şarkılar da benzer bir örüntüyü izler; bu yüzden Çiştî veli Gîsüderâz'a niyaz edilirken, selâm sürekli olarak tekrarlanır:

Es-selâmü aleyke yâ Gisûderâz
Es-selâmü aleyke mere Bendenevâz

Ruzbihan Baklî'nin *Şerh-i Şathiyat*'ındaki güçlü yakarıların gösterdiği gibi içinde

* Toplu yakarı (*litany*: Yun. Yakarılar): Hıristiyanlıkta rahiplerin cümle cümle söyledikleri ve cemaatin de her cümleden sonra yanıtladıkları, Tanrı'ya, azizlere, Bakire Meryem'e yapılan yakarılar –yn.

mutasavvıfların isimlerinin sıralandığı dualar mevcuttur;[3] aynı şey Şiî imamlara yakarmalar için de doğrudur.

Tekrarlayarak ana fikri vurgulama eğilimi yüksek şiirde de görülebilir. Redif, yani kafiye sözcüğü veya sözcük öbeği sanki Rabbi tavaf ediyormuş gibi görünür; yazar onları hamdü sena etmek, özellikle de Allah'ın ihsanı ve gazabı, hidayeti ve 'oyunu' [mekr] ya da can alma ve bahşetme kudreti gibi birbirine zıt iki yönünü yanyana getirmek için tamamen retorik araçlar olarak kullanır. Peygamber veya Şianın nazımında Ali methiyeleri aynı ilkeye göre yapılandırılmıştır. Bu konuda iyi bir örnek, Nâsır-ı Hüsrev'in, *Muhammed* ismini tamı tamına kırküç defa kafiye olarak geçirdiği büyük ilahisidir. "Ruhum!" gibi nidaların veya *kû, kû* "Nerede, ah nerede" gibi soruların veya –"Gel, gel!" veya "Buraya, buraya" gibi–özellikle Mevlâ-nâ'nın son derece duygu dolu şiirinde neredeyse bir epiklesis[tb] olan yakarıların sürekli tekrarlanması, kafiyedeki yinelemeli yapıların mükemmel örnekleridir.[4] Uzun anaforlar[*] silsilesi de aynı amaç için kullanılır; bunun için Attâr'ın *İlahiname*'sinde Allah'a hamdü senâsının girişindeki *Zehi Zehi*, "Ne Güzel, Ne Güzel!" nida silsilesini okumak yeterlidir. Şair gerek anaforlar gerekse yinelenen kafiyeleri kullanarak, en azından O'nun büyüklüğüne ilişkin belli bir fikir vermek için olası bütün yeni açılardan Tanrı'ya yaklaşmaya çalışır.

Tam olarak zevklerine varabilmek için bu gibi şiirler yüksek sesle okunmalıdır; fakat bu sesli, hatta bağıra bağıra okumanın yanı sıra kutsal sözlerin kısık bir sesle veya sessizce okunduğu da görülür. Böyle yapılmasının nedeni, başkalarının, okuyucunun ifade ettiği sırları anlamaması veya duaların ya da toplantıların sonunda Fatiha Suresinin sessizce okunmasında olduğu gibi, dinleyene içinden dua etme imkânı vermektir. Zerdüşti rahiplerin *zemzeme* diye mırıldanışları Farsiler arasında gayet iyi bilinir ve bazen şairler, kuşların cıvıltılarını bununla karşılaştırırlar (çünkü kuşlar da yalnızca Süleyman peygamberin doğru bir şekilde anlayabildiği kendi

---

[3] Baqlī [Bakli] (1966), *Sharḥ i shaṭḥiyāt* [*Şerh i Şathiyat*], s. 377-8.

[tb] Epiklesis (Yun. *epi* [üzerine] + *kalein* [çağırma]): Efkaristiya ayininde Kutsal Ruh'a yakarıldığı takdis duası bölümü yn.

[4] J. C. Bürgel (1992), "Ecstasy and Order: Two Structural Principles in the *Ghazal* Poetry of Jalāl al-Dīn Rūmī."

[*] Anafor veya anafora: Edebiyatta bir cümle veya cümleciğin başında ya da sonunda aynı sözcüğün yinelenmesiyle yapılan söz sanatı. Örneğin: "Her şeyin zamanı var; doğmanın zamanı var, ölmenin zamanı var, ekmenin zamanı var, biçmenin zamanı var..." –yn.

gizli dillerinde Rabbe hamdü sena ederler). *Zikr*'in, yani Allah'ı anmanın yüksek sesle mi (hatta bazı Orta Asya sûfileri arasında *zikr-i erre*, "testere *zikri*" denilen bir tür çığlık atarak) veya daha sessiz bir biçimde mi yapılacağı sorunu, ortaçağ sûfi çevrelerinde büyük tartışmalara ve gerilimlere neden olmuştur.

Kelam –Müslümanların anlayışına göre bizatihi dil– özel bir şeydir: kelam, Nâsır-ı Hüsrev'in de belirttiği gibi, Tanrı'nın bir elçisidir.[5] İlk zamanlardan başlayarak insanlar kutsal ve gizli dilleri bilegelmişlerdir. Avcıların ve balıkçıların kendilerine özgü deyimleri olması gibi bazı tüccarların, hatta hırsızların bile günümüzde kendi özel dilleri vardır ve her grup, "gerçek" sözcüğün gücü parçalanmasın diye niyetlerini kıskançlık içinde teşbihlerle gizlerler.[6] Aynı şey, metinleri daha sonraları kutsallaştırılmaya meyledilmiş, belirli bir dilde vahyedilmiş büyük dinler için de geçerlidir. Kutsal dillerin ilk örnekleri Sankritçe ve Arapçadır; nitekim Kuran vahyedilirken Arapça bir halk diliydi, halen de dünyanın en yaygın dillerinden biridir. Yine de Kuran'ın dili kısmen farklıdır; Kuran'ın doğru ve dinen geçerli okunuşu, Tanrı'nın kendi iradesini vahyettiği şekliyle Arapçada mümkündür; bunun için de ibadet yalnızca Kuran diliyle yapılabilir. Türkiye'de Atatürk'ün ezanın Türkçe okunmasına yönelik girişimleri, Müslüman cemaat arasında büyük rahatsızlıklar doğurmuştur ve 1950 seçimlerinden sonra tekrar Arapça ezana geçildiğinde geleneksel zihniyetteki Türklerin çoğu büyük memnuniyet duymuştur. Arapça *bereket*'le dolu bir dildir ve hatta "Arapça bilmek, kişinin dininin bir parçasıdır" diyen bir hadis vardır.[7] *İ'cazü'l-Kuran*, kutsal Kitabın taklit edilemezliği, Muhammed'in peygamberliğinin kanıtı olduğu kadar kitabın İlahi özelliğinin de çürütülemez delilidir. Araplar kudretli dillerine çok düşkün oldukları için, Câhız'ın ileri sürdüğü gibi Peygamber'in mucizesi dille ilgili olmalıydı; halbuki Musa, Mısırlılar büyüye itimat ettikleri için buna uygun olarak "büyü" mucizeleri göstermiş, İsa ise iyileştirmenin çok taktir topladığı bir kültürde şifacı olarak ortaya çıkmıştı.[8]

Arapçanın mükemmel "dil" olduğu duygusu bazı sorunlara yol açmıştır; Müslü-

---

[5] Nāsir-i Khusraw [Nâsır-ı Hüsrev] (1929), *Dīvān*, s. 672.

[6] G. van der Leeuw'un (1956), *Phänomenologie der Religion*, § 58, gizli dillerden söz eder; buna, bazı toplumlarda kadınların özel bir dil geliştirdikleri de eklenebilir. Bu durum inzivaya çekilmiş kadınlar için özellikle önemlidir. Tipik bir örnek kadınların kullandığı bir Urdu lehçesi olan *rēkhtī*'dir.

[7] S. D. Goitein (1966), *Studies*, s. 7.

[8] Aynı tartışma, Şah Veliyullah tarafından da kullanılmıştır; bkz. J. M. S. Baljon (1986), *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh*, s. 109.

man olmayan bir Arabın Arapça öğretmesinin caiz olup olmadığı ya da Müslüman olmayanların Arapça öğrenip, bu dili hiçbir şekilde öğretip öğretemeyecekleri gibi bir mesele ortaya çıkmıştır. Müslüman olmayanların bu dilin kutsal sırlarını tam olarak takdir etmekten mahrum oldukları için Arapçayı olması gerektiği gibi öğretemeyecekleri duygusunun izleri günümüzde bile gözlemlenebilir; buna karşın Arapça konuşan çok sayıda Kıpti, Suriyeli ya da Lübnanlı Hıristiyan vardır ve çoğu da birinci sınıf Arapça âlimidir.

Fakat sahip olduğu kutsallıktan dolayı Kuran dili çevrilemez ve çevrilmemesi gerek ise İslam Arabistan'ın dışındaki yerlere yayılmaya devam ettiğine göre, insanlar Kuran'ın içeriği hakkında nasıl bilgi edineceklerdir? Tefsirler ve satır aralarına eklenmiş çeviriler yetersiz olsalar bile bir araç olmuşlardır ve bu sayede köken bakımından Arap olmayan Müslümanların filoloji, tarih ve doğa bilimlerinin yanı sıra, Kuran bilimlerinin gelişmesindeki rolleri çok büyük olmuştur.

Seçkinlerle değil de kitlelerle ilişki kurmak gerektiğinde önemli olan başka bir yol ise egemenliklerinin yayılması esnasında Müslümanların karşılaştıkları çeşitli dillerin geliştirilmesiydi. Avrupa'da Aziz Francis ve Jacopone da Todi'nin İtalyancanın doğuşunda etkin olmaları veya başta Üstat Eckhart (ölm. 1328) ve Magdeburglu Mechthild (ölm. 1283) olmak üzere Alman rahibe ve mistikleri halka dinsel konuları anlatırken kilisenin Latincesi yerine kendi anadillerini kullanmaları gibi, sûfi vaizler de ortaçağ ve ortaçağ sonrası İslam dünyasında çeşitli yerel dillerin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır.[9] Bağdat ve Mısır'daki ilk sûfiler Arapçayı duyguyla doldurup, bu dili bir sevgi tecrübesinin diline çevirmişler ve aynı şey daha sonraları Arap dünyasının dışındaki bölgelerin büyük bir kısmında da gerçekleşmiştir. Ahmed Yesevi (ölm. 1166) Türkistan'da, dinsel hikmet hakkındaki şiirlerini kendi anadili olan Türkçe yazmışken, ondan 150 yıl sonra Anadolulu ozan Yunus Emre –ortaya çıkarılabildiği kadarıyla– Anadolu Türkçesinde dokunaklı dinsel şarkılar söyleyen ilk şairlerden birisi (ve kesinlikle en başarılısı) olmuş, böylece günümüze kadar yaşamaya devam eden edebi bir geleneği başlatmıştır. Bu bakış açısından hareketle, Müslüman dinsel edebiyatının Arnavutça ve Boşnakça versiyonları da gelişmiştir.

Bundan daha güçlü olanı ise Hint-Pakistan altkıtası dilleri üzerindeki sûfi etkisi-

9 Bkz. A. Schimmel (1982a), *As Through a Veil*, bölüm 4. Urduca hakkındaki klasik çalışma, Maulvi 'Abdul Ḥaqq'ın (1953), *Urdu kī nashw u namā meṅ ṣūfiyā-i kirām kā kām*"sidir; ayrıca bkz. R. Eaton (1978), *Sufis of Bijapur 1300-1700*'deki örnekler.

dir. Buralarda Avadh'da* *Lûr Çanda*'nın yazarı Molla Davud (ölm. 1370), Bengalde'de (*Yusuf ile Züleyha*'nın ilk versiyonlarından birisinin yazarı) Muhammed Sağir gibi sûfi önderler kendi mütevazı anadillerini, İlahi Aşk'ı sıradan basit bir köylünün veya ev kadının anlayabileceği imgelerle anlatmak için kullanmışlardır; buna karşın başka sûfi önderler ise kendi şiirlerinde kullanmamış olsalar bile, en azından yerel deyimlerin sevimliliğini takdir etmişlerdir. Mistikleri çoğunlukla vecde sokan kısa dizeler, münevverlerin Farsçası ya da kelamcıların ve fakihlerin Arapçasından çok, Hindî ve Sindhi gibi yerel dillerde ifade edilmiştir. Peştucada Pir-i Ravşan (ölm. 1575), dil kalbin dili olduktan sonra Tanrı'nın her dili anlayacağı inancını ifade etmiştir; Pir-i Ravşan'ın eseri de kendi anadilindeki ilk klasiktir. Çünkü daha önce de Mevlânâ'nın belirttiği gibi, Allah, âşık çobanın görünüşte anlamsız ve saçma gelen konuşmalarını yüksek ilahiyat tartışmalarına tercih eder (*M* II:1720 vd).

Gezgin vaizlerin ve sûfilerin faaliyetleri, belki de İslami temaların yalnızca Keşmir ve Gucerat gibi Müslüman çoğunluğun yaşadığı bölgelerde ve kendi dillerinde değil, aynı zamanda Malezya ve (görece daha sonra) Endonezya dillerini de unutmadan Tamil, Telugu ve Malayalam dillerinde de yayılışı hesaba katılmalıdır. C. H. Becker bir defasında, *lingua franca* [ortak dil] olarak Svahili ve Hausa dilinin[b] kullanımının, bu dillerde çok fazla miktarda Arapça ibare yer alması yüzünden Afrika'nın büyük bir kısmı için İslamlaşmayla aynı anlama geldiğini belirtmektedir; bu Arapça ibareler, daha sonra İslam kültürünün Afrikalı insanlara ulaşmasına yol açmıştır.[10] Hindistan ve Orta Asya'da da benzer bir gelişme olduğu tahmin edilebilir.

Müslüman vaizlerin, sûfilerin ve dini ozanların gayesi, çeşitli dillere çevirisini yaparak İslamın temel kavramlarını insanlara aşina kılmaktı; elbette imanın temel ifadesi olan kelime-i şahadet ve namazın doğru kılınabilmesi için gereken ve Arapça okunması gereken sureler bunun dışında tutulmuştur.

Eğer önemli olan "kalbin dili" ise vahyin içeriğini aktarmanın nadiren de olsa başka bir yolu, Tanrı vergisi dillerde ya da başkalarının hiç anlamadığı dillerde konuşmaktır. Çünkü kalp aracısız konuştuğunda ortaya çıkan sözcükler genellikle, konuşanın konuştuğu dili bilmeyen kimseler tarafından bile anlaşılabilir. Bu nedenle Mevlânâ, Farsça vaazını anlamaksızın konuşmasından derinden etkilenen bir grup

---

* Avadh veya Audh: Hindistan'da Uttar Prades eyaletinde bölge –yn.

b Hausa dili: Hami Sami ailesinin Çad öbeğine bağlı dil. Yaygın olarak Nijerya'nın kuzeyinde kullanılır –yn.

10 C. H. Becker (1932), *Islamstudien*, c. 2, s. 199.

Rumla sohbet ettiğini aktarır. İslam menakıbname geleneğinde bu gibi kalpten kalbe konuşmanın başka örnekleri de bulunabilir.

Mutasavvıflar genellikle kendiliğinden konuşmak veya terennüm etmek denebilecek bir şeyin lûtfuna nail olmuşlardır: *ilm-i ledün*'den (Sure 18:65) gelen bir ilham ve "Tanrı ile" olmanın hikmeti onlara egemen olur ve genellikle ne söylediklerini bilmeden onları konuşturur ve söyletir. İbnü'l-Fârid'in Arapça şiirleri, son derece ince retorik süslemelerin sonucu gibi görünseler de böylesi bir ilhamın ürünüdür. Mevlânâ'nın lirik ve didaktik eserleri de böylesi bir tecrübenin en nefis örnekleridir: Mevlânâ kendisini sık sık yalnızca mâşukunun dudakları temas ettiğinde öten bir neye benzetirken ilhamının sırrını gayet güzel bir şekilde açıklamıştır.

"Gelen şeyler" anlamındaki *varidat* türü edebiyatta halen mevcuttur, günümüzün Türk süfilerine gelen bazı *varidat*'lar, ortaçağ boyunca süren geleneğin güzel bir örneğidir. Tarihsel Yunus Emre'nin üslubunu andıran şiirler yazdığı için Yeni Yunus Emre denilen İsmail Emre, Adanalı ümmi bir nalbanttı; kendisi terennüm ederken yanındakilerden birisinin not ettiği basit tasavvufi şiirlerinden bazılarının *doğuş*'unu* defalarca gözlemlemişimdir.[11]

Fakat insanlar İlahi sözcükleri bütünüyle nasıl anlayabilirler ki? Bir insan, vahyin anlamına nasıl daha yaklaşabilir? Müslümanların inanışına göre Peygamber, Allah'tan gelen bir kelamdır ve Allah kelamını bütün peygamberlerin ruhlarına yerleştirip,[12] İsa'da bedenlendirmiş ve son olarak da Kuran'da görünür hale gelmiştir; onun tebliğ edilmesini Muhammed'e emanet etmiştir.

Peygamberler aracılığıyla yayılan İlahi bilgiye *vahiy* denilir, buna karşılık şairlerin, düşünürlerin ve insanların genel tecrübelerindeki esin *ilham*'dır; bu ayırım her zaman akılda tutulmadır.

Müslümanlar gerçek vahyin daima sırla dolu olduğunu bilirler: hiç kimse vahyi tam olarak anlayamaz ve kavrayamaz; vahyin söze dökülüşü ve anlamı açıkça ortada

---

* İsmail Emre 'doğuş'u *varidat*'ın karşılığı olarak kullanmaktadır –yn.

11 *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları* (1951) ve *Doğuşlar 2* (1965). Turgut Akkaş'ın *Özkaynak*'ı 1950'li yıllarda kısa süre yayımlanan bir dergiydi; bu dergide yazar –ki kendisi bir bankacıydı– ilham kaynaklı tasavvuf şiirlerini yayımlamıştır. Kısa bir süre önce, üst düzey bir Türk bürokratı ilham kaynaklı şiirlerini yayımlamıştı. Bu şiirler hakkında Ömer Fevzi Mardin (1951), *Varidat i Süleyman Şerhi*'nde bir yorum yapılmıştır. *Varidat* geleneği, Mir Derd'in şiirinde olduğu gibi, Hint-Müslüman edebiyatında yaygın bir türdür; bkz. A. Schimmel (1976a), *Pain and Grace*, bölüm I.

12 Nāsir-i Khusraw [Nâsır-ı Hüsrev] (1929), *Dīvān*, s. 245.

olabilir, buna rağmen daima yeni yorumlara ihtiyaç duyulur; çünkü Kelam gerçekte İlahi kökenli olduğu için, insanlık içerdiği bütün olası anlamları hakkıyla keşfedemeyecektir. *Bütünüyle* anlaşılmış bir vahiy, sırrına erişilemez İlahi varlığın gerçek vahyi olamaz.[13] Bu durum, Kuran'ın "çevirisi"nin imkânsız görülmesinin başka bir nedenidir: ne Kuran'ın mucizevi dilsel güzellikleri ne de anlamlarının bütün nüansları başka bir dilde yeniden üretilebilir.

Vahyin sırrını daha anlaşılır hale getirmenin bir yolu, vahyin kaynağı olan Tanrı'ya bir isim verme girişimidir; Tanrı Kuran'da kendisine *Allah* dediğine göre onun "zatına mahsus" ismi bilinmektedir; Allah isminin değerli Kuran nüshalarında altınla yazıldığı veya başka birtakım kaligrafik amaçlarla vurgulandığı görülür.

Tanrı'ya bir isimle hitap etme eğilimindekiler "nebevi" denilen dinlerdir; çünkü (Kenneth Cragg'ın belirttiği gibi) Tanrı "isimlendirilebilir" olmalıdır ki, bilinebilir olsun ve itaat edilebilsin.[14] Bu isim İbranicedeki YHVH gibi kutsal bir şifre olabilir, fakat bu şifre bile daha sonra yaradılanın Yaradan'a seslenmesini mümkün kılan ben-Sen ilişkisini oluşturmaya yardım eder. Öte yandan mistik din ise İlahi ismi gizleme eğilimindedir, nitekim hükümdar Dârâ Şikûh (büyük bir olasılıkla *Upanişadlar*'daki benzer bir ifadeye dayanarak veya en azından ondan ilham alarak) bir şiirinin başında şöyle söylemektedir:

> *Be nâm i ânki û nâmî nadârad* ..
> Adı olmayanın adı ile,
> O, hangi isimle seslenirseniz başını oraya çevirir.

Üstelik mutasavvıflar, bütün âşıklar gibi, aşkın bir gereğinin de mâşukun ismini *açıklamamak* olduğunun pekâlâ farkındaydılar.[15]

> Sana bazen "Selvi" bazen "Ay" diyorum
> Bazen de "tuzağa düşmüş misk geyiği" diyorum ...
> Şimdi söyle bana ey can! Hangisini tercih edersin?
> Kıskançlıktan senin ismini gizleyeceğim!
> (Aynu'l-Kuzât Hemedânî)

---

[13] G. van der Leeuw (1956), *Phänomenologie der Religion*, § 85, bu bağlamda Paul Tillich'in şu ifadesine atıf yapar: "Aslında yalnızca gizlenen ve hiçbir bilgi türüyle ulaşılamayan vahiyle bildirilir."

[14] K. Cragg (1984), "*Tadabbur al Qur'ân*: Reading and Meaning," s. 189 vd.

[15] I. Goldziher (1928), "Verheimlichung des Namens."

Müslümanlar Tanrı'nın doksandokuz en güzel ismini, *esma-i hüsna*'yı (Sure 7:180) bilseler bile, Tanrı'nın en büyük isminin [*ism-i azam*] sülûkunu tamamlamamış kişiye bildirilmeyeceğini de bilirler; çünkü bu büyük ismi bilen kişi, bu ismin büyük bir güce sahip olması yüzünden sihri güçlü sözler söyleyebilir ve büyü yapabilir. Mevlânâ'nın söylediği gibi:

O'nun ismini telaffuz edenin
Kemikleri mezarda çürümeyecektir. (*D* no. 3107)

Attâr'ın *Musibetname*'sindeki mecnun, Tanrı'nın *ism-i azam*'ının ekmek olduğunu iddia eder; çünkü herkes kıtlık sırasında ağlayarak bu sözcüğü söyler, buna karşın bazı insanlara göre en büyük isim "insanlığın kemali," *kemal-i insaniyyet*'tir.[16]

Pek çok açıdan isim elbiseyi andırır: İsim bir açıdan isim sahibiyle özdeştir, bir açıdan ise ondan farklıdır. Tanrı'nın, onların üzerinde güç sahibi olabilsin diye şeylerin isimlerini Âdem'e vahyetmesinin sebebi budur (Sure 2:31); Âdem'in durumu, birisinin elbisesinin bir parçasına sahip olan kişinin bu parçayla büyü yapabilmesine benzer.

Fakat "isimlerin öğretilmesi"ne ilişkin ayetin başka bir yorumuna göre Tanrı, Âdem'e bizzat kendi isimlerini vahyetmiştir: çünkü Mevlânâ'nın de söylediği gibi:

Âdem'e isimleri kıskançlıktan öğretti;
Her şeyi kuşatan zatın etrafına hüviyetinden peçeler ördü.
(*D* I:2423)

Yani esma-i hüsna bir ölçüde Tanrı ve O'nun doksandokuz –aslında sonsuz– sıfatına işaret ederlerken O'nun Zatını ifşa edemezler.

Esma-i hüsna'nın İslam dindarlığındaki rolü geçmişte de günümüzde de çok önemlidir. *Zikir*'de bir veya birkaç ismin binlerce kez tekrar edilmesi – Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sindeki âşık Züleyha'da olduğu gibi– Mâşuk'un ismini katığı ve giyeceği yapan sûfinin temel görevlerinden birisidir. Bu, müridinin tekrarlaması için doğru ismi seçmekte mürşidin hikmetini gösterir (bu durum Hazır İmam, yani Ağa Han'ın İsmailiye'ye "gizli sözcük," *şebed*'i vermesine benzer). Çünkü İsmin seçimi sâlikin bulunduğu makama bağlıdır; birisi için yararlı ve güçlendirici olan isimler başka birisi için tehlikeli olabilir. Yüzlerce defa tekrar edilen İlahi İsimlerin yararlarına geç dönem ortaçağa ait önemli eserlerde işaret edilmiştir; bunların en iyile-

[16] R. Gramlich (1976), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 2, s. 30 vd.

rinden birisi İbn Atâullah'ın *Miftâh-ı Felâh*, "Kurtuluşun Anahtarı"dır. İsimleri ve özel güçlerini ele alan manzum eserler de eksik değildir; son zamanlarda sûfi mürşitler İsimlerin hüsn-i hattlarının yanı sıra açıklamalarını da içeren birçok koleksiyon yayımlamışlardır.

İlahi İsimler aynı zamanda etik niteliklere işaret ettikleri ve onları içerdikleri için de önemlidirler. Gazâlî okuyucusuna, İsimlerin etik yönlerine eğilmesini tavsiye eder: *el-Bâsîr*, "Gören" ismi söylendiğinde insan, yaptığı her şeyin Tanrı tarafından görüldüğünün farkına varır hale gelir; *el-Hakîm* [Hikmet Sahibi] ismi, Tanrı'nın her şeyi kuşatan hikmetini ifade eder vs. Mevlânâ, bu noktada Gazâlî'nin çıkarımlarını izler ve (çağdaşlarının çoğunun aksine) İsimlerin *zikr*'i üzerinde durmaz; ona göre mutasavvuf dostu Şems'in ismini sürekli tekrarlamak vecde kapılmak için yeterlidir.[17]

İbnü'l-Arabî ve müritlerinin teozofilerinde [ilm-i marifet] yaradılış, tecelli etmek isteyen "İsimlerin ezeli ıstırabının" sonucu olarak görülür; belirli bir İlahi İsim tarafından yönetilen her insan ve her şey, yani *merbûb* [kul], o isme göre davranır ve onun yardımıyla amacına ulaşır; çünkü İlahi fiil, deyim yerindeyse, İsimler aracılığıyla müsemmalara doğru yöneltilir.[18]

İlahi İsimlerin etkin rolü hayatın daha az mistik olan bir yönünde başka bir biçimde keşfedilebilir; yani çocuklara *abd*, "kulu" ismi verilirken arkasına doksando-

---

[17] *Esma i hüsna*'yla ilgili müdevvenat çok geniştir: bkz. Abū Ḥāmid al Ghazzālī [Ebu Hāmid el Gazâlî] (1971), *Al maqṣad al asnā fī sharh maʿānī asmā Allāh al ḥusnā* [*El-maksadü'l-esnā fī şerh i meani i esmaillahi'l hüsna/Allah'ın Güzel İsimlerini Açıklamada En Ulvi Maksat*] (çev. R. McCarthy (1980), *Freedom and Fulfillment*, bölüm III; Ibn ʿAṭāʾ Allāh [İbn Atāullah] (1961), *Miftāh al-falāḥ wa miṣbāḥ al arwāḥ* [*Miftahü'l-felah ve misbahü'l ervah/Kurtuluşun Anahtarı ve Nurların Kandili*]; a.g.y. (1981), *Traité sur le nom "Allāh"* (Introduction ... par M. Gloton); al Qushayrī [Kuşeyri] (1969), *Sharḥ asmāʾ Allāh al ḥusnā* [*Şerh i esmaillahi'l hüsna*]; G. C. Anawati (1965), "Un traité des Noms divins: *Fakhr al Dīn al Rāzī's Lawāmiʿ al baiyināt fi'l asmāʾ wa'l-sifāt* Ayrıca bkz. Daniel Gimaret (1988), *Les Noms Divins en Islam, Exégèse lexicografihique et théologique*. Esma i hüsna şiirde enine boyuna işlenmiştir. Nitekim C. H. Becker (1932) bunu Arap âlemi açısından göstermiştir (*Islamstudien*, c. 2, s. 106 vd). Mısırlı hattat Ahmet Musta fa'nın (1989), *The Attributes of Divine Perfection* adlı nefis ve güzel kitabı özellikle anılmaya değerdir. Günümüzde tekke şeyhlerinin çoğu gerek esma i hüsna gerek kullanımı ve güçleriyle ilgili kendi kitaplarını veya bıroşürlerini yayımlamışlardır.

[18] Esma-i hüsnanın yaradılıştaki rolü için bkz. H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, s. 92 vd; W. C. Chittick (1989), *The Sufi Path of Knowledge*; H. Corbin (1958), *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*. Ayrıca bkz. özellikle bölüm 22, F. Meier (1990a), *Bahā-i Walad*.

kuz isimden birisi getirilir.[19] Abdurrahman [Abd er-Rahman] ismi pek çok Müslümana göre çocuğu *er-Rahman*, "Merhametli" isminin niteliğiyle bağlantılı hale sokar ve müminler *Emetü'l-kerîm*, "Kerim'in kölesi"nin kendi hayatında cömertliğin özelliklerini gösterebileceğini ümit eder. Bu nedenle pek çok özel ismin ikinci kısmı "Şefkat İsimleri"nden birisidir; Amerikalı bir beyzbol oyuncusunun Müslüman olunca Abdülcebbar [Abd el-Cabbar], "Çok Güçlü Olanın Kulu" ismini[Ω] almasındaki niyet açıktı: Rakiplerine galip gelmeyi ümit etmişti. Aynı şekilde çocukları bebekken ölen bir aile yeni doğan çocuklarına Abdülbaki [Abd el-Bâkî], "Baki Olanın Kulu" ya da Abdüddaim [Abd ed-Daim], "Daim Olanın Kulu" isimlerini verdiğinde, kuşkusuz bu ilahi ismin yeni çocuklarının ölmemesini sağlayacağını ümit etmişlerdir; çünkü İsim ile müsemma arasında güçlü bir bağ vardır.

Bu durum, Peygamber'in ismi söz konusu olduğunda da doğrudur:

Adın güzel, sensin güzel Muhammed![20]

der bir ortaçağ Türk ozanı; ondan sekiz yüzyıl sonra İkbâl de Lahor'da şöyle seslenir:

Bunca zamandır karanlıkta kalan dünyayı
Muhammed'in parlak ismiyle aydınlat![21]

İslam tarihinin erken dönemlerinden beri Peygamber'in ismi çocuklara verilmektedir; çünkü bir hadis, Peygamber'in mübarek ismini taşıyan herkesin Cennete gireceğini vaat eder. Gerçi Müslümanlar uygunsuz bağlamlarda veya sık kullanarak bu isme bir hürmetsizlik yapmaktan da çekinmişlerdir; bu yüzden bu ismi farklı biçimlerde telaffuz etmeye yönelmişlerdir. En iyi bilinen örneği Türkçedeki Mehmet ismidir, fakat batıdaki diğer İslam ülkelerinde de Muh, Mihammed, Mahmadov vs gibi telaffuzlar da bulunabilir. Genellikle Muhammed'in Mustafa, "Seçilmiş;" Ahmed, "Çok Övülmüş" (bu, onun semâvî ismidir) veya Kuran'da kendisine verilen Tâhâ (Sure 20), Yâsîn (Sure 36) ve Müzemmil (Sure 73) gibi isimleri de teberrüken

---

[19] A. Schimmel (1989), *Islamic Names*. Jafar Sharif (1921), *Islam in India*, s. 255, zati isimlerin sayısal değerleri ve astrolojik bağlantılarından söz eder.

[Ω] Yazar burada yanılıyor; Kerim Abdülcebbar bir beyzbol oyuncusu değil, basketbol oyuncusuydu –yn.

[20] *Yunus Emre Divanı* (1943), s. 562, no. CCXXXIII.

[21] Iqbāl (1924), "*Jawāb-i shikwah*," *Bāng-i Darā*, s. 231.

[uğur getirsin diye] kullanılır.[22]

Kuran'da söz edilen peygamberlerin isimleri ve başta "Cennet müjdelenen" on kişi [aşere-i mübeşşire*] ile Bedir Savaşı (624) gazileri olmak üzere sahabelerin isimleri de sık sık kullanılır. Özellikle muska ve nazarlıklarda, Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı Ali ile Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin'in isimleri hem Şiî hem de Sünni ailelerde sayısız kez kullanılmıştır. Aynı şey Peygamber'in ilk eşi Hatice, kızı Fatma ve görece daha az olarak diğer kızları Ümmü Gülsüm, Zeynep ve Rukiye isimleri için de geçerlidir. Şiîler, yönetimi zorla ele geçirdiklerini düşündükleri ilk üç halifenin ve Peygamber'in en genç eşi Ayşe'nin ismini asla kullanmazlar.

Peygamber veya bir veliyle ilişkiyi gösteren isimler –büyük bir olasılıkla da duasıyla çocuğun doğumuna neden olan kişiye teşekkür olarak– özellikle Müslüman dünyanın doğu kesimlerinde olmak üzere yaygındır. Bu gibi isimlere örnek olarak *Nebi bahş*, "Peygamber Hediyesi," *Gavs bahş*, "Gavsın Hediyesi" (yani Abdülkadir Geylanî [Gavs-ı Azam]) gibi isimleri verebiliriz. Buna karşılık çirkin isimler –çoğunlukla alt sınıflar arasında– kem gözden ve cinlerden korunmak için kullanılır; anne babalar cinlerin, 'süprüntü' anlamına gelen Zibâle ismini taşıyan bir oğlan çocuğuna ya da kadınların burunlarına taktıkları halka için kullanıldığından bir kız adı olan Bulâki adı verilmiş bir oğlan çocuğuna zarar vermek istemeyeceğini umarlar.

Müslümanlığa geçenlere çoğu kez önceki ismine karşılık gelen yeni bir isim verilir. Wilfred isimli birisi İslamı seçtiğinde *will* hecesi "irade, istek" anlamındaki Murat ile ilişkilendirilebilir; Frieda bundan böyle Feride, Friedrich ise Feridüddin olmuştur. Bir insan tasavvuf yoluna girerse şeyhi ona uygun bir isim seçebilir.

Dinsel saltanat isimlerini siyasal-dinsel programların bir işareti olarak kabul etme alışkanlığı, *Râşid*, "doğru yolda giden" veya *Mütevekkil*, "tevekkül eden" gibi isimleri tercih eden Abbasilerle birlikte başlamıştır. Fatımiler ise *Mustansır*, "Allah'ın başarıya ulaştırdığı" gibi isimlerle övünürlerdi.

Ed-dîn'le birleşik isimler ilk olarak onuncu yüzyılda, orta ve doğu İslam bölge-

---

[22] A. Fischer (1944), "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads." Ayrıca bkz. R. Y. Edier ve M. J. L. Young (1976), "A List of Appellations of the Prophet Muhammad."

* Hz. Ebû Bekir bin Ebî Kuhâfe, Hz. Ömer bin-il-Hattâb, Hz. Osman bin Affân, Hz. Ali bin Ebî Tâlib, Hz. Talha bin Ubeyd-illâh, Hz. Zübeyr bin-il-Avvâm, Abdurrahman bin Avf, Ebû Ubeyde bin-il-Cerrâh, Said bin Zeyd, Sa'd bin Ebî Vakkas –yn.

lerindeki resmi lâkaplarda gözükmeye başlamıştır; onbirinci yüzyıldan başlayarak yaygın bir biçimde kullanılan isimlerden birisi olmuş ve pek çok Şemseddin, "Dinin Güneşi" (ayrıca *kamer*, "ay," *bedr*, "dolunay" ve *necm*, "yıldız" gibi başka göksel cisimler de kullanılmıştır) ve *adud*, "dayanak" [*Adudiddin*, "dinin destekçisi" veya Adududdevle, "devletin payandası"] gibi isimler yüzyıllardır konulmaktadır. Merkezi Arap topraklarından uzak ülkelerde ise daha hayal ürünü dinsel isimler görülmektedir; bu nedenle Mehraceddin (= *mirac-ed-din*), "Dinin Yükselişi" veya *Mustafizurrahman*, "Rahman'ın feyziyle desteklenmiş" gibi isimleri Hint altkıtasında bulmak mümkündür.

Çocuğun doğum günü veya saati gibi burç işaretlerine dayanan astrolojik isimler de vardır. Verilmiş bir ismin uygunsuz, hatta "çok ağır" veya tehlikeli olduğu düşünülürse daha sonra astrolojik bir isimle değiştirilebilir.

Bazen de isimler Kuran'ın rastgele açılıp, çok anlamlı gelmese de göze ilk çarpan sözcüğün seçilmesiyle belirlenir. Mirza *Elemneşrah*, "Açmadık mı ...?" (Sure 94'ün ilk ayeti) Hindistan'da görülen meşhur bir örnektir; *Üzlifet*, "(Cennet) yakınlaştırıldı" (Sure 81:13) ismi de Türkiye'de kullanılır. Ayrıca herhangi bir Kuran sayfasının ilk harfinin yeni bir isme dönüştürüldüğü veya ilk sözcüğün *ed-din*'le birleştirildiği de görülebilir.

Kutsal Kitabın açılması âdeti, dindar kişilerin temel önemde bir sorunla karşılaşmasına neden olmuştur. Tanrı'nın iradesi nasıl bilinebilir ve fiili nasıl anlaşılabilir? İnsan, Tanrı'nın düzeninin engin planı içinde kendi geleceğine ilişkin birtakım şeyleri nasıl öğrenebilir?

Kehanetlere, genellikle de oklarla yapılan kehanetlere başvurmak kadim Arabistan'da yaygın bir uygulamaydı; bu nedenle de İslam tarafından yasaklanmıştır. Fakat Ali'ye atfedilen *Tefe'el bi'l-hayri tenalhu*, "Falda bir şeyi hayırlı gör ki, onu elde edesin" hikmetli sözü –yani kehanetler ve işaretler olumlu yorumlanmalıdır– hayata karşı önemli bir tavrı göstermektedir.

Kuran, kendisini gaipten haber vermenin şaşmaz kaynağı olarak sunar. Nasıl ki, yalnızca Kuran'ın açılmasıyla özel isimler bulunabiliyorsa, aynı şekilde dinsel ve siyasal olaylar da onun sözcüklerinde keşfedilebilir; böylece harfleri sayan ve değiştiren *cifir* ve *vefk* gibi kabalacı sanatlar, geleceği bilebilmek için yaygın bir biçimde kullanılan araçlar olmuştur. Harflerin rakamsal değerleri ve üç temel kökteki harflerin sıralanışını değiştirme imkânı, uzmanlara araştırdıkları şeyleri bulmanın sayısız yöntemini sunmuştur.

Fars dünyasında geleceği tahmin edebilmek için kullanılan ikincil kaynaklar ise

Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si ve Hafız'ın *Divan*'ıdır. *Divan*'dan fal bakmak İranlılar arasında halen yaygın olarak kullanılmaktadır. Müslümanlar Sindli yedi şehit gibi bilgelerin gizemli sözlerinde de gelecekle ilgili işaretler görmeye çalışmışlardır. Bu yedi kişinin ondördüncü yüzyılda vefat ederken bazı dizeler söyledikleri iddia edilir, daha sonra bu sözler, yüzyıllar boyunca ülkede olup bitenleri anlamak ve kehanette bulunmak ümidiyle yorumlanmıştır.

Gelecek hakkında bilgi edinmenin, özellikle de insana sıkıntı veren bir sorun karşısında İlahi kaynaklı bir cevap bulmada kullanılan yöntemlerden birisi de *istihare*'dir. *İstihare*, mümkünse camide olmak üzere, iki rekât namaz kılıp uykuya dalarak uygulanır; görülen rüyalar insanın sorunlarının çözümüne işaret olarak yorumlanır.

Rüyaların Müslümanların hayatında önemli bir rolü vardır.[23] Rivayete göre rüya, nübüvvetin kırkaltıda biridir; bununla birlikte bir kadının rüyası erkeğin rüyasının doğruluğuna göre yarım doğru kabul edilir. Rüyaların bu derece önemli oluşlarının altındaki düşünce Kuran'a dayanmaktadır (Sure 39:42; 6:60); Kuran'da ruhların uyku sırasında Tanrı tarafından kendi huzuruna götürüldüğü belirtilmektedir. Böylece ruhlar mutlak hikmetin kaynağıyla doğrudan temas kurar. Yusuf peygamberin Sure 12'de bir rüya yorumcusu olarak gözükmesinin rüyaların yüksek değerini artırdığı kesindir.

Bir insanın rüyasında gördüğü şey –Müslümanlara göre– gerçektir; yeter ki rüya doğru tabir edilebilsin. İbn Sîrîn'in (ölm. 728) rüyanamesi, yüzyıllardır rüya tabirleri için bir başvuru kaynağı olmuştur. Mürşitler de müritlerinin rüyalarını sahip oldukları derin psikolojik sezgilere göre yorumlarlar.

Dostların öldükten sonra uyuyan kimseyi ölüm sonrası durumları ve Tanrı'nın kendilerini neden bağışladığı hakkında bilgilendirmek için rüyalarda gözüktüğü sıklıkla anlatılır. Müteveffa bir hattat, "*Besmele*'yi güzelce yazan kişi Cennete girecektir" deyişini doğrulayabilir; sıradışı bir süfi olan Şiblî (ölm. 945), bir dostuna,

---

[23] G. E. von Grunebaum ve Roger Caillois (ed.) (1966), *The Dream and Human Society*, F Meier, H. Corbin ve Fazlur Rahman gibi İslam uzmanlarının birtakım ilginç katkılarını içermektedir. Ayrıca bkz. H. Gätje (1959), "Philosophische Traumlehren im Islam." Devin DeWeese (1992), "Sayyid ʿAlī Hamadhānī and Kubrawī Hagiographical Tradition," özellikle s. 143 7'de şeyh Hemedânî'nin (ölm. 1385) rüyaları hakkında birtakım bilgiler vermektedir. İbn Sîrîn'in rüya tabirleriyle ilgili kitabının Almanca çevirisi için bkz. Helmut Klopfer (1989), *Das arabische Traumbuch des Ibn Sīrīn*.

kendisini kurtaran şeyin namaz oruç gibi salih ameller değil, zemheri bir günde titreyen bir kedi yavrusuna şefkat göstermesi olduğunu söylemiştir. Aynı Şiblî'nin Allah'ı rüyasında görme şerefine nail olduğuna inanılır: Şiblî, Allah'a, müfrîdi* olan Hallac'ın acımasızca öldürülmesine niçin izin verdiğini sormuş, bunun üzerine Allah şöyle yanıt vermiştir: "Aşkımın öldürdüğü kişinin diyeti ben olacağım" (*AM* no. 407).

Peygamber'in rüyada görülmesi en önemlisidir.[24] Şeytan'ın Peygamber'in suretine giremeyeceği kabul edildiği için böyle bir rüya genellikle doğrudur. Peygamber, evlenmenin kendi sünneti olduğunu hatırlatmak için bekâr bir süfiye görünebilir; ya da girdiği kişinin yazdığı tasavvuf kitaplarını onaylamak için görünür; Peygamber, rüya gören kişiye müstakbel kabrini veya örneğin Gazâlî gibi belli başlı bir âlimin, ümmeti içindeki önemli konumunu gösterebilir.[25]

Herhangi bir müceddidin (veya asinin) Peygamber'den rüyayla talimatlar aldığını iddia ettiği bir yerde siyasal düşünceler de uygulamaya konulabilir.[26]

Şahsen ben, Müslümanların hayatında rüyaların oynadığı büyük rolle ilgili pek çok örnek gözlemlemişimdir: rüyada görülen şey şöyle veya böyle doğru çıkmak *zorundadır*; Ankara'daki sadık yardımcım Fatma, beni rüyasında kendisine bir elbise verirken gördüğünü söylediğinde başka bir yol kalmamıştı: elbiseyi ona vermek zorundaydım.

Bir hadis, "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanacaklardır" der (*AM* no. 222). Bu deyiş aynı anlama gelen, "Âlem, uyuyanın gördüğü bir düş gibidir" sözüyle birlikte, gerçeğin ortaya çıkacağı sonsuzluğun aydınlık sabahında dünya hayatlarıyla ilgili rüyalarının tabirini sabırsızlıkla bekleyen sûfilerin pek sevdiği bir cümledir.

Bazı Müslümanlar, Allah'ın külli planında önceden belirlendiği haliyle geleceği okumak ümidiyle astrolojiye yönelmişlerdir; çünkü yıldızlardan oluşan alfabe, bireysel ve toplumsal hayattaki olumlu ve olumsuz gelişmeler hakkında bir bilgi ve-

* Müfrîd (tefrid'den): Sadece Allah'ı düşünen --yn.

24 I. Goldziher (1921), "The Appearance of the Prophet in Dreams." *Aṣ-Ṣafadī* [Safedi] (1979), *Al-Wāfī bi'l-wafayāt* [*El-Vâfî bi'l-vefayât*], bölüm 12, no. 47'de bir Hıristiyanın rüyasında Peygamber'i görüp Müslüman olmasından, örnek bir Islam âlimi olabilmek için Kuran'ı ezberlediğinden söz edilir.

25 Bu bağlamda Şâzilî'nin rüyası, aktaran Câmî (1957), *Nefahâtü'l-üns*, s. 373.

26 Rabiulevvel 1297/1880'deki bir görünüm hakkında bkz. C. Snouck Hurgronje (1923), "De la atste vermaning van Mohammad aan zijne gemeende."

rebilir. Bazı bölgelerde bir evlilikten önce isimlerin veya unsurların astrolojik hesaplanması bu nedenle yapılır. Fakat insanların geleceği tahmin etmeye dönük birbirinden farklı tüm girişimlere rağmen ana bilgi kaynağı, Tanrı'nın onun aracılığıyla kutsal iradesini Kuran'da vahyettiği kelamdır.

Peygamber konuşmaya zorlanmıştır; o kendisini, özgür iradesi olmayan bir araç gibi hissetmek zorunda bırakan İlahi kudrete karşı direnemez. Peygamber'e gelen ilk vahiy, Peygamber'in ilk tecrübesinin tipik bir örneğidir: Peygamber'e *ikra*, "Oku" (Sure 96:1) diye emredildi, o ise bu emre, "Ben okuyamam" veya "Nasıl okuyacağımı bilmiyorum" karşılığını vermiştir. Sadık eşi Hatice'nin kendisini teselli etmek üzere gayet güzel yorumladığı bu tecrübeden sonraki derin şok, diğer pek çok örnek gibi, onun durumunun bir peygamberin peygamberliğe kabulündeki genel örüntüyle tam uyumlu olduğunu kanıtlar.

Bu durum, Peygamber'in vaazının içeriği için de doğrudur. Vahiyler, Allah'ın mutlaklığından söz eder –ondan başka hiçbir ilah yoktur– ve tövbeyi, tam ibadeti emredip, fakirlere, dullara ve yetimlere karşı etik görevleri belirler; bunlar tecrübenin "nebevi" biçiminin tipik örnekleriydi. Peygamber daima ümmetine uyarıcı olarak gelmiştir (*nezir*, Sure 34:45 vd); o aynı zamanda mükafatları, yani İlahi kelamı kabul eden ve bundan böyle vahyedilen yaşam düzenini izleyenlere selamet vaadini haber veren müjdecidir (*beşîr*, Sure 2:119); son olarak peygamber, insan davranışlarının Cennet veya Cehennemdeki ödül ve cezalarının tarifinde zirvesine çıkan gelecekle ilgili bir mesaj (genellikle insanlar pişman olmazlarsa felaket bir gelecek) getirir. Bütün bu temalar Muhammed'in vaazında eksiksiz bir biçimde geliştirilmiştir (ayrıca bkz. s. 300). Yine de bu noktaların bir kısmının daha geniş bir biçimde ele alınması gerekir.

İnsanlar her zaman dünyayı, dünyanın yaradılışını, niçin ve nasıl var olduğunu anlamaya çalışmıştır. Tümüyle tarihsel bilginin ötesinde yapılan bu araştırmanın bir ifadesi, bu gibi soruların yanıtlarını içeren –veya en azından içerdiği kabul edilen– mittir. Mitler tipik olan olayları sanki belli bir zamanda gerçekleşmiş gibi anlatır; genellikle ritüel eylemler sayesinde anımsanan bir olaydan söz eder; bunun tam tersi de doğrudur, yani ritüel eylemler nedenbilgisel mitler tarafından açıklanır.

İslam özünde çok az mitolojik unsura sahip bir dindir; fakat Kuran ve hadis yorumcuları, vahiyde bulunan mitolojik tohumların büyümesine pek katkı sağlamamışlarken, mutasavvıf mütefekkirler ve şairler, yeniden yorumlamak amacıyla genellikle kadim mitolojik gelenekler ummanına dalmışlardır.

Doğal olarak İslamda theogonik[Φ] mitolojiler bulunmaz, çünkü İslamda tanrı veya tanrıların nasıl oluştuğunu açıklamak gerekmez: Ünlü bir hadisin de belirttiği gibi: "Yalnızca Tanrı vardı, şimdi de yine Yalnızca Tanrı var."

Daha yaygın olan ise yaradılışın nasıl ve niçin gerçekleştiğini anlatan kozmogonik mitlerdir. Tanrı'nın bir şeye yalnızca *kün*, "Ol" demesinin gerektiği, ardından o şeyin meydana geldiğini (Sure 2:117 vd) belirten açık ve net ifadelerin yanı sıra, âlemi altı günde yarattığıyla (Sure 25:59) ilgili ifadeler çeşitli, genellikle de hayal gücüne dayalı tarzlarda işlenmiştir. Belki de en hayali olanlarından birisi, İbnü'l-Arabî'nin, yaradılışın tezahür etmek isteyen İlahi İsimler aracılığıyla gerçekleştiğine ilişkin büyük görüşüdür. Peygamber'in görünür haldeki her şeyin dışında olan ezeli parlak özü Nur-u Muhammedî'nin yaradılışı gibi birçok yerde var olan hikâyeler tam olarak buraya denk düşer. Nitekim Tanrı ona, *levlâke lema halaktü'l-eflake*, "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" diye hitap etmemiş miydi? (*AM* no. 546). Sünni İslam, Peygamber'in yaradılışının böyle mitolojik süslenişini kabul etmede zorlansa da, bunlar müdevvenatta ve sûfi şiirinde önemli bir yer tutarlar.

Antropolojik mitler de eksik değildir: Âdem ile Havva'nın yaradılışı, Âdem'in ilk günahı işleyişinin ayrıntıları ve Cennetten kovuluşu *Kısas-ı Enbiya* kitaplarında çeşitli ayrıntılarla tekrarlanır. Cennetten kovuluşu, insanın gerçek bir insan olmaya doğru gelişiminin zorunlu koşulu olarak gören Muhammed İkbâl'in cesur yorumu da dahil olmak üzere müdevvenat bu türden anıştırmalarla doludur

Tapıma ilişkin mitler yaygındır: örneğin Kâbe'nin nasıl inşa edildiği ve insanlığın en eski tarihinde nasıl bir yer işgal ettiğine ilişkin mitler. Şiî gelenek, Hüseyin'in şehit edildiği Kerbela bölgesinin, trajedinin fiilen gerçekleşmesinden önce bu olay için belirlendiğini ve bu nedenle de eski zaman peygamberlerinin ve bilgelerin, bu bölgenin insanlığın kutsal tarihindeki merkezi rolünün daima farkında olduklarını tahayyül etmiştir.

İslam kurtarıcıları kabul etmez; gerçi Muhammed'in ve Şiî dindarlığında Ali ve Hüseyin'in etrafında örülen Mahşer Gününde şefaatçi olacaklarına ilişkin düşünceler, hatta şefaati Hüseyin'in uğruna ağlayanları kurtaracak bir tür *mater dolorosa* olarak Fatma'nın rolü, biçimsel olarak soteriyolojik* mitolojilere oldukça yakındır.

Nedenbilgisel mitolojiler belirlenmiş ayinlerin kökenlerini açıklamak için üre-

Φ Tanrı'nın oluşumunu açıklayan –yn.

* Soteriyoloji: Selamet öğretisi –yn.

tilmişlerdir; Mekke'ye hacca gitmenin kaynağı, Âdem ile Havva'nın Cennetten çıkartıldıktan sonra Mekke yakınındaki Arafat'ta birbirlerini buldukları zamana dayandırılır; böylece namaz ve orucun usulleri de aynı şekilde insanlık tarihinin ilk devrelerine dayandırılmaya çalışılır; çünkü Peygamber'den önceki bütün peygamberler aslında aynı mesajı getirdiklerine göre bütün peygamberlerin benzer ibadetleri uygulamış olmaları gayet doğaldır.

Özellikle zengin olan ise eskatolojik mitoloji türüdür; çünkü Kuran yoğun ve kapsamlı bir biçimde Hüküm Gününe ve ahiretteki akıbete değinir. Böylece yorumcular ve hayalperest şairler, eskatolojik unsurların (Amel Defteri, Mizan, Sırat Köprüsü) ayrıntılarını inci ince işledikleri, Cennetteki ödüllerle ilgili tatlı hikâyeler veya azaba uğrayan kişinin göreceği işkencelerin korkunç tasvirlerini ortaya koydukları verimli bir alan bulmuşlardır. Özel bir ek bilgi de dünyanın sona ermesinden önce ortaya çıkacak olan Peygamber'in soyundan gelen Mehdi'nin, yani râşit önderin zuhurudur. Mehdi ya da ikinci gelişi dünyanın son demleriyle ilgili olan İsa, nihayette, Kıyamet kopmadan önce kısa bir süreliğine barışı getirmek için *Deccal*'i alt edeceklerdir. Bu gibi mitler Kuran vahyindeki kesin bilgilerce doğrulanmamış olsalar bile, genellikle filozoflar ve sûfiler tarafından dinselleştirilmişlerdir.

İsra Suresinde (Sure 17:1) anlatılanlardan yola çıkarak geliştirilen, semavi yolculuk (*isra, miraç*) gibi Peygamber'le bağlantılı mitolojik motifler, sûfilerce ruhun İlahi Huzura uçmasının bir işareti olarak anlaşılmıştır. Nitekim bizzat Peygamber, namaz kılarken hissettiği duygularını, Tanrı'nın doğrudan huzurunda bulunduğu miraç esnasında yaşadığı tecrübesine benzetmemiş miydi? Miracın renkli tasvirleri, şairlere kendi yollarını, aradaki farka rağmen Peygamber'in yüce tecrübesinin bir tür kopyası olarak görme ilhamını vermiştir; ama Peygamber'in miracı bedenen gerçekleşmişken, şairin veya sûfinin semavi yolculuğu yalnızca ruhsal olarak yapılmıştır. Sanatkârlar, bir kısmı gerçekten de olağanüstü güzellikte olan *miraç* hadisesiyle ilgili minyatürler yapmaktan bıkmamışlardır (bkz. s. 98 62. not).

Pek çok dindar ruh ve hayal gücü kuvvetli insan yüzyıllar boyunca mitolojik hikâyeler dünyasını genişletmiş ve yaymışken, bunun yanı sıra Kuran verilerini ya da daha çok Peygamber'le ilgili halk hikâyelerini mitolojinin alanından çıkarmaya dönük bir eğilim de olmuştur. Bu eğilim yeni değildir, fakat son zamanlarda çok gelişmiştir. Modernistler, "âlemlere rahmet olarak gönderilen" (Sure 21:107) Peygamber'in doğumuyla, kuşların ve hayvanların da bu övgüye katılmalarıyla birlikte, bütün Doğanın nasıl hoşnut olduğunu anlatan *mevlit* şiirini eleştirmişlerdir. Çocuklara, Peygamber'in insanlığı daha yüksek toplumsal ve kültürel bir seviyeye yükselt-

mek için gelen erdemli bir insan oluşunun yanı sıra, mesajının akılcı niteliğini ve sahip olduğu etik özellikleri öğretmek yerine bu gibi hikâyeleri anlatmak anlamsız, hatta zararlı değil midir? 1930'un başlarında Mısır'daki tartışmalar dolayısıyla bu ilahilerdeki "mitolojik" unsurları savunan kişi, bir sanatkâr olarak bu unsurların derin anlamlarını ortaya çıkartma yeteneğine sahip olan tanınmış yazar Taha Hüseyin olmuştur. Çünkü akılcılar mitlerin simgesel doğasını anlamayıp, "normal" sağduyuyla çelişir gözüken her şeyi dışlamaya, hatta dinsel kültürü bu gibi mitolojik eklemelerden bütünüyle temizlemeye çalışmaktaydılar; buna karşın dogmatikler, derin anlam katmanlarını örten zahiri sözlere veya ifadelere mutlak surette imanı gerekli görmekteydiler.

Mitler belirli bir zamanda, *in illud tempore* bir olayı ele alırlarken, destanlar, efsaneler ve masallar zamansal ilişkileri oldukça serbest kullanırlar ve umulan etkiyi meydana getirmek için genellikle birbirleriyle ilişkileri olmayan, fakat ustalıkla veya dikkatsiz bir biçimde bir araya getirilmiş tarihsel şahsiyetleri birbirleriyle bağlantılandırır.

Destan Arap, Türk, Fars ve Hint-İslam edebiyatının bir bölümüdür, fakat nadiren gerçek bir dinsel içeriği vardır. Araplar *Eyyamü'l-Arab*[Ω] döneminden beri insanların kahramanlık becerilerini anlatmaktan zevk almışlardır ve Antere, Şenferâ, Te'abbata Şerren gibi İslam öncesinin savaşçı şairlerinin (genellikle de yalnız kahramanlar) isimleri günümüzde bile bilinir. Destan, özellikle İran'da olmak üzere sürekli anlatılıp duran ve Moğol hükümdarı Ekber'in himayesi altında nefis minyatürlerde resmedilen Peygamber'in amcası Hamza'yla ilgili hikâyelerde daha İslami bir karaktere bürünür. Peygamber'in Medine'deki çevresinden başka bir tarihsel şahsiyet olan Temîm ed-Dârî'nin maceraları da aynı şekilde hayli pitoresk ayrıntılarla tasvir edilmiştir ve bu seyyahın geri dönüşü, halk edebiyatında meşhur bir dramatik hikâye tarzını oluşturmuştur. Böyle hikâyeler İslama yeni giren kimselere oldukça cazip gelmiştir; bu nedenle *Hamzanâme*, daha çok da Temîm ed-Dârî'nin hikâyesi, Güney Hindistan edebiyatının bir parçası haline gelmiş olup Tamil dilinde de sürekli anlatılır. Malezya takımadalarında uzun yıllardan beri bilinen bir destan da, Ali'nin Fatma'dan başka bir eşinden olan oğlu Muhammed ibn Hanefî (ölm. 700) ile ilgilidir.[27]

Ω Eyyamü'l Arab: [eyyam: günler (tekil yevm)] Arap Günleri; Cahiliye devrinde ve İslamiyetin ilk yıllarında kabileler arasındaki savaşlara karşılık gelen bir ifade –yn.

27 Farklı coğrafi bölgelerden birkaç örnek şunlardır: John Renard (1993), *Islam and the Heroic*

Görece yetersiz olan Arap destan malzemesi İran destanlarının eklenmesiyle tamamlanmıştır ve eski İran şahlarının ve kahramanlarının kadim tarihlerini anlatan Firdevsi'nin (ölm. 1020) *Şehname*'si, Fars dünyasının Müslüman yazarlarına pek çok anlatım malzemesi sunmuş, belirli temaların geliştirilmesinde vazgeçilmez bir kaynak olarak kalmıştır. Sahte-Kallisthenes'e* dayanan *İskendernâme* ise başarılı bir biçimde Müslüman halkların hikâye anlatma geleneğiyle bütünleştirilmiştir; buna karşın Hindistan kökenli temaların yanı sıra Türkler arasında yaşayan destanlar ise genel İslam edebiyatını çok az etkilemiştir.

"Şark" sözcüğü pek çok insana *1001 Gece Masalları*'nı hatırlatacaktır. Bunlar Avrupalılara Doğu dünyasının en tipik dışavurumları olarak görünmüş ve A. Galland (ölm. 1715) tarafından Fransızcaya çevrildikten sonra sayısız şaire, müzisyene ve ressama ilham kaynağı olmuştur. Halbuki bu yaygın masallar İslam dünyasında hiçbir zaman gerçek edebiyat olarak görülmemiştir; şaşaalı tılsımları entelektüel Müslümana çekici gelmemiştir (bu kısmen, klasik olmayan bir dilde yazılmış olmalarındandır).

Öte yandan *Pançatantra* ve *Hitopadeşa*'dan gelen Hindistan kökenli hayvan hikayeleri insan davranışları için yararlı örnekler olarak kabul edilmişlerdir. Bu hikâyeler İbn Mukaffa (ölm. 756) tarafından *Kelile ve Dimne* adıyla Arapçaya çevrildikten sonra resimlenmişlerdir; daha sonra pek çok Farsça çevirisi de yapılmıştır. Bu hikâyeler Avrupa'da oldukça erken bir tarihte tanınmışlar ve daha sonra La Fontaine'e kadar pek çok fablın kaynağı olmuşlardır. Aynı şekilde Hint *Tûtinâme*, "Papağan Kitabı" da Nahşebî (ölm. 1350) tarafından yapılan ilk Farsça çevirisinden sonra Hindistan, İran ve Türk bölgelerinde yaygın olarak okunmuş ve farklı kaynaklardan Avrupa'ya ulaşmıştır. Dinsel ve siyasal hicvi anlatımlarına ustalıkla yedirebilen insanların arasında masalların gelişimi bazı bölgelerde hâlâ gözlenebilir ve klasik

---

Image: Themes in Literature and the Visual Arts; L. Brakel (1977), *The Story of Muhammad Hanafiyya. A Medieval Muslim Romance*, Malayca çeviri; D. Shulman (1982), "Muslim Popular Literature in Tamil: The *Tamimcarimalai*;" ve E. S. Krauss (1913), "Vom Derwisch Recken Gazi Seyidi. Ein Guslarenlied bosnischer Muslime aufgezeichnet, verdeutscht und erläutert."

* Sahte-Kallisthenes: Ortaçağdaki Büyük İskender efsanelerinin temelini oluşturan İskender'in romantik hayatı I. Ptolemaios devrinde oluşturulmuştur; ancak bugünkü biçimini III. yüzyılda almıştır. Yazarı genellikle Sahte Kallisthenes ismiyle bilinir. Eseri Latinceye Julius Valerius Alexander Polemius (IV. yüzyıl başları) tarafından çevrilmiş olsa da Aesopus diye birisine atfedilir –yn.

hikaye anlatma tekniklerine ışık tutabilir.[28]

Bununla birlikte insan, bu eserlerin pek çoğunu sözcüğün katı dinsel anlamıyla "İslami" saymakta tereddüt edebilir. Başka bir yaygın edebi tür söz konusu olduğunda ise durum oldukça farklıdır; bu tür, menkıbedir.[29]

Menkıbeler Peygamber ve ashabının ilk savaşları veya mücadeleleri, fakat daha çok İslam dünyasındaki dindarlar ve veliler hakkında anlatılmıştır. Richard Gramlich'in *Die Wunder der Freunde Gottes*, ("Tanrı Dostlarının Kerametleri") isimli kapsamlı eseri bu alandaki en güzel çalışmadır. Menkıbeler, yiyecek kerametlerinden (yardımseverliğe bu derece değer verilen bir kültürde bu önemlidir) düşünce okumaya, yaşlanmış bir çifte çocuk sahibi olmaları için yardım etmekten her türlü hastalığı iyileştirmeye kadar velilerin çeşitli *keramet*'lerini anlatırlar. Bunlar dinleyici veya okuyucunun şunun farkına varmasını sağlar: Bütün kozmos velilerin hayatlarına katılır; çünkü veliler Tanrı'ya tam anlamıyla itaat ettikleri için sonuçta her şey de onlara itaat etmiştir.

Müslüman velilerin menkıbeleri genellikle diğer dinsel geleneklerdeki menkıbeleri andırır; fakat İslamdaki menkıbelerin çoğunluğunun, kâfir veya münafıkların gerçek imanı seçmelerine vesile olan kerametlere ilişkin olduğunu hatırlamak önemlidir: Abdülkadir Geylanî bebekken Ramazan ayında gün boyunca annesinin sütünü emmeyi reddederken; veya bir veli, Zerdüşti bir ermişe ateşin yalnızca Tanrı'nın izniyle yakabileceğini kanıtlamak için kor halindeki ateşin üzerinde yanmadan yürürken; veya bir sûfinin kedisi, kendine dindar bir Müslüman süsü veren birisinin bir dehrî olduğunu ortaya çıkarırken bütün bu kerametlerin başarısı açıktır. Bu bağlamda sözlerini yerine getirmeyenler, kutsal mekânlara hürmetsizlik edenler veya herhangi bir ciddiyetsiz davranışla bir velinin gazabını üzerlerine çekenler kesinlikle korkunç cezalarla karşılaşacaklardır.

Genellikle aynı menkıbe Fas, Türkiye veya Hindistan'da farklı insanlar hakkında anlatılır. Buna iyi bir örnek, bir bölgeye yerleşmek istediğinde âlimler tarafından engellenen bir velinin hikâyesidir. Âlimler hiçbir barınak olmadığına işaret etmek

---

[28] Margaret A. Mills (1991), *Rhetoric and Politics in Afghan Traditional Story telling*.

[29] En eski menkıbeler Peygamber ve ashabıyla ilgilidir; bkz. R. Paret (1930), *Die legendäre Mag hazi Literatur*; Jan Knappert (1985), *Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints, and Prophets of Islam*. Veliler adına söylenen *Heiligenlieder* [menkıbevi ilahi] geleneği yaygındır. Bazı Arapça örnekler için bkz. Enno Littmann (1951), *Islamischarabisıhe Heiligenlieder* ve *a.g.y.* (1950), *Ahmed il Bedewi: Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*.

için veliye ağzına kadar sütle dolu bir kase gösterdiklerinde, veli de bir gül yaprağını sütün üzerine koyarak sessizce karşılık verir; ve elbette seve seve kabul edilir. Başka bir yaygın tema da velinin ümmiliğidir: velüd yazar olarak bilinen pek çok kimse (Peygamber'in *ümmi* peygamber oluşuna uygun olarak) menkıbelerde ümmi olarak ortaya çıkarlar ve yalnızca Arap alfabesinin ilk harfi ve Bir olan Allah'ın şifresi olan *elif* harfini öğrenmiştir.

Şia, *Makâtil-i Hüseyin* [*Hüseyin'in Savaşları*] gibi Hüseyin ve ailesinin şehit edilmesi hakkındaki hikâyelerden oluşan özel bir dinsel edebiyat geliştirmiştir; *Dehnâme* veya *Deh Meclis*, "On Kitap" Muharrem ayının ilk on gününde sürekli okunur. Aynı biçimde *Ravzahvânî*, yani son derece duygu dolu bir tonda şehitlerin isimlerinin okunması Muharrem kutlamalarının bir bölümüdür. *Ravzatü'ş-Şühedâ, Şehitler Bahçesi* gibi kitaplar büyük bir şöhret kazanmış ve sonraki dönemlerde Kerbela trajedisi hakkında yazılan Urduca uzun şiirlerden oluşan *mersiye* türü edebiyatta yavaş yavaş önemli hale gelmiş ve şehitlerin çektikleri işkenceleri kalbi derinden sarsacak ayrıntılarla betimlemiştir. Menkıbenin alttürü olarak nitelenebilecek bu edebi türe Bengal'de "ağlayıp sızlama" anlamındaki *zârî* sözcüğünden *zârînâme* denilmiştir.

Kadim hikmet, etkin bir rol oynayan (daha doğrusu geçmişte oynamış) atasözlerinde vecizeleştirilmiştir. Önceki dönemlerde çok sayıdaki ümmi insandan (özellikle de kadınlardan) şaşırtıcı çeşitlilikteki hikmetli sözler veya Türkiye, Hindistan ve diğer bölgelerdeki köylülerden aktarılan atasözlerini işitmek mümkündü.[30]

Aynı şey, çok az "eğitim" görmüş kimselerin bile tanışık olduğu şiir mirası hakkında da söylenebilir. Bir İran köylüsünün Hafız'dan beyitler okuduğunu veya Pakistanlı veya Türk memurların yerine göre alıntılamak üzere dağarlarında nasıl yüzlerce şiir alıntısı bulunduğunu işiten kimse, Peygamber'in şiire karşı uyarısının bulunmasına rağmen şiir sevgisinin geleneksel İslam kültürünün başat özelliklerinden birisi olduğunu (günümüzde belki de *birisiydi* demek gerekir) kabul edecektir; Peygamber'in söz konusu uyarısının genellikle serbest aşk ve şarap gibi hayatın gayri ciddi yönlerini anlatan şiirlerle ilgili olduğu kabul edilir (krş. Sure 26:226 vd).

Destanlar, masallar, menkıbeler ve şiir, eğitim görmüşlerin ve az eğitimlilerin dahil oldukları bir geleneğin parçalarıdır; fakat gerçek dinsel eğitim farklı bir tarza

[30] Hikmetli sözler (Sura 31'e dayanarak) genellikle Lokman'a atfedilir; Fars geleneğinde arif vezir Büzürgmihr, pek çok şiir ve hikâyede hikmetin bir modeli olarak ortaya çıkar.

aittir. *Ed-din en-nasiha*, "Din, nasihattır" (*AM* no. 282). Kuran incelemesinden sonra en şerefli bilim olan hadis incelemesi öğretme tekniğinin güzel bir örneğini sunar; çünkü sanatın, bilimin ve dinin bütün dallarında *isnat* zinciri temeldir. *İsnat*, yaşayan hocadan veya öğrenciden o bilimin veya sanatın kurucusu olan kişiye ulaşan manevi zincirdir (kurucu, gerçekte ya Peygamber'in kendisi ya da Ali'dir); tıpkı hadis âlimlerinin bir hadisin kaynağına kadar adım adım geri götürebilecekleri *isnat* zincirini bilmek zorunda olmaları gibi, müzisyenler, hattatlar, özellikle de sûfiler kendilerini bir nakil zincirine bağlamışlardır. Bu zincir, kuşaktan kuşağa aktarılan manevi bir akımla takdis edilmiş olduğu için icraatlarının doğruluğunu da garanti eder. Bir hadisin güvenilirliliği, teknik bir terim olarak "sahihliği," kesintisiz râvi zinciriyle güvence altına alınmıştır. Bu ravilerin hal tercümeleri zincirin kesintisiz ve kusursuz olması için ciddi bir biçimde incelenmiştir. Yazıya dökülebilmiş ve *sahih* (yani kesinlikle otantik olan) hadisler sonradan kitaplarda derlenmiş olsa bile hadisin ve diğer bilimlerin şifahi aktarımı çok önemlidir. Bu kitaplar arasında en önemlileri, Buhârî (ölm. 870) ve Müslim'in (ölm. 875) derledikleri *Sahihayn*, "İki Sahih Kitap"tır. Ancak hadisi "dinlemek" esas kabul edilmiştir ve âlimler de hadis aramak için bütün Islam dünyasını dolaşmışlardır. Büyük bir olasılıkla bu âlimlerin amacı yalnızca yeni bir malzeme veya bilmedikleri yeni bir *isnat* zinciri bulmak değil, varlığı nimet sayılan meşhur bir âlimle de tanışmaktı. Islam ilimleriyle ilgili pek çok yazmanın derkenarında veya sonunda âlimin hadisi "dinlediği," *semâ* ettiği bilgini gösteren notlar bulunur, bu notlar yazara, yazarın müritlerine ve halifelerine aittir.

Şifahi yol yalnızca hadis öğretiminde değil, diğer ilim ve sanatlarda da esastır ve tasavvuf çevrelerindeki bâtıni öğretime veya felsefenin yorumuna bile uygulanır. Bu yol, insandan insana öğretim biçimini alabilirdi ve şeyh ile mürit arasında *sohbeti*, "beraber olmayı" gerektirmesi boşuna değildir; çünkü insan yalnızca doğru yoldaki şeyhe yakın olmakla gerçek sırrı .anlamayı umut edebilir ve yalnızca bütünüyle şeyhe yönelme, *teveccüh* aracılığıyla şeyhin manevi bilgi ve gücünün bir kısmını almayı umabilir. Bundan dolayı sûfiler ve bilgeler genellikle klasik metinlerin şifahi aktarımında ısrar etmişlerdir; çünkü bir metindeki yazılı harfleri okumak kadar "siyah satırlar arasındaki beyaz satırları" okumak da önemlidir;[31] basit bir metin olarak gözüken bir metnin gittikçe derinleşen anlamlarını doğru bir biçimde an-

[31] S. H. Nasr (1992), "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word."

lamak, yalnızca mürşidin konuşmalarını ve sessiz davranışlarını gözleyerek, sözlerini dinleyerek başarılabilir.

Bu bakış açısı akılda tutulursa Şah Veliyullah Dihlevi'nin niçin, "Sûfîlerin kitapları havass [seçkinler] için iksir, sıradan mümin için zehirdir" dediği anlaşılır. Başka bir deyişle sülûku olmayan bir okur, büyük bir olasılıkla sözcüklerin ve simgelerin (şarap, aşk ve ittisâl gibi) zahiri anlamlarında kalacak, böylece onları göründükleri gibi kabul edecek ve yanlış yola girecektir; halbuki sülûku olan okur ise harflerin ardındaki gizli anlamların birazını olsun anlayacaktır. İkbâl'in tasavvufi şiire dönük nefreti de aynı tecrübeden kaynaklanmaktadır; Kuran'dan Farsça tasavvufi şiirlere kadar kutsal metinlerin Batıdaki çevirilerine göz atıldığında, anlamı çarpıtmamak için "beyaz satırları" iyice bilmek gerektiği kolayca anlaşılır. Bundan dolayı, örneğin sonraki yüzyıllardaki bir okurun ortaçağ pirlerinin *melfûzât*'ının, "sözler"inin[32] bulunduğu metinlerden zevk alması veya o pirlerin müritlerine yazdıkları mektupların bütün anlamlarını anlaması hiç de kolay değildir.[33]

Hoca yalnızca arayış içindeki tek bir öğrenciyi değil, hâkim gelenekte bütün öğrenci grubunu yetiştirir. Bu eğitim hadis, tefsir ve fıkıh gibi bilimlerin yanı sıra Arapça dilbilgisi [sarf ü nahv] ve edebiyat gibi yardımcı konuların da öğretildiği dinbilimleri okulu anlamındaki *medrese*'de gerçekleşir. *Medrese* ortaçağda Şiî etkilerine karşı hizmet vermiş ve çoğu kez de ana Sünni çizgiyi güçlendiren kurumlar olarak iktidarlarca desteklenmiştir. Öğrencilerin temel konularda genellikle klasik eserlerin kısaltılmış kopyalarını, *muhtasar*'larını kullanmaları ve asıl metinlerden çok mezhep metinlerine bağlı kalmaları, zamanla eğitimin bozulmasına yol açmıştır.

Tarikat mürşidi ise müritlerini eğitmek için onları genellikle günün belirli saat-

---

32 Hint sûfi şeyhlerin *melfuzat*, "söz"lerinin ortaçağ Müslüman hayatının anlaşılması açısından taşıdığı önemi için bkz. K. A. *Nizâmî* (1961), "*Malfûzât kā tārīkhī ahammiyat.*"

33 Tipik örnekler Hallâc'ın mektuplarından geriye kalan birkaç parçanın yanı sıra, sûfi şeyh Cüneyd'in yazdığı şifreli mektuplardır. Ahmed Sirhindi (ölm. 1624), kendi ailesinin mensuplarına olduğu kadar, Moğol imparatorluğunun asilzadelerine yazdığı yüzlerce mektupla Hindistan'daki fıkhî İslamı yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Bkz. Ahmad Sirhindi (1968), *Selected Letters*, ed. Dr. Fazlur Rahman. Çeşitli mektup derlemeleri çevrilmiştir: Sharafuddin Maneri (1980), *The Hundred Letters*, çev. Paul Jackson; Ibn ʿAbbād ar Rondī (1986), *Letters on the Sufi Path*, çev. J. Renard; ve ed-Darqâwī (1961), *Letters of a Sufi Master*, çev. Titus Burckhardt. Çağdaş mektupların ilginç bir derlemesi: Mohammad Fadhel Jamali'nin (1965), *Letters on Islam, Written by a Father in Prison to His Son.*

lerinde toplar. Bir mürit grubuna yönelik öğretimle ilgili yaygın menkıbe, derste bulunan her bir müridin dersin sonunda şeyhin özellikle kendisine hitap ettiğini ve tam olarak kendisinin sorunlarını çözdüğünü iddia etmesidir.

Mürşidin yöntemi, diğer yöntemlerin yanı sıra, paradoksal ifadeleri kullanmaktan oluşur– mürşit, "bir fili bir kılla yakalamaya çalışır," çünkü mistik tecrübe, zaman ve mekânın ötesinde olduğu için, yalnızca zamana bağlı mantığın sınırlarını reddeden birtakım ifadelerle anlatılabilir. Aynı durum Serrâc'ın *el-Lüma*'sı, Kelabazi'nin *et-Taaruf*'u ve pek çok klasik tasavvuf ilmihalinde bildirildiği kadarıyla, ilk sûfilerin birtakım hoş şatahatları için de geçerlidir.

Bunların pek çoğu akıl-üstü tecrübeler olarak değerlendirilip, normal dilbilgisi ve mantık anlayışımıza göre çözümlenmediklerinde daha anlamlı olabilirler. *Şathiyâtlar*'ın veya Henry Corbin'in, Protestan maneviyatçıların "paradoksa" terimini kullandıkları durumlar için teopatik konuşma biçimi dediği şeyin bütün sorunu, buradan kaynaklanmaktadır.[34] Zihni, içine ansızın çok miktarda suyun dolduğu bir kanalı andıran mutasavvıf, zihnin normal durumuyla bağdaşmayan birtakım şeyler söyler. Ancak Zen *koan*'ına benzer olarak, bu gibi bilinçli bir şekilde söylenen paradokslarla dolu ifadeler müridi daha ileri anlama düzeyine de götürebilir.

Ortaçağ Türk ozanı Yunus Emre'nin meşhur bir *tekerleme*'si, paradokslar aracılığıyla tasavvuf öğretiminin güzel bir örneğidir.

Çıktım erik dalına ...
Anda yedim üzümü
Bostan ıssı kakıyıp –
Der ne yersin kozumu?

Daha sonraki bir Türk üstadı Niyazî Mısrî, bu ifadeyi *şeriat* (erik ağacı), *tarikat* (üzüm) ve *hakikat* (koz [ceviz]) şeklinde yorumlamıştır. Gerçeği ya da hakikati elde etme girişimi, çoğunlukla tatlı ve yararlı içi yemeden önce cevizi kırmak için gereken zahmetli işe benzetilmiştir. Şair az önceki şiirini şu mısralarla bitirir:

Yunus bir söz söyledi
Hiçbir söze benzemez
Cahiller kazamazlar
Hiç ilmin kuyusunu

---

[34] Rūzbihān Baqlī [Ruzbihan Bakli] (1966), *Sharḥ-i shaṭḥiyāt* [*Şerh-i Şathiyat*], bu alanda klasik bir çalışmadır. Ayrıca bkz. Carl W. Ernst (1985), *Words of Ecstasy in Sufism*.

İnsan bazen süfilerin kullandığı aykırı ve paradoksal imgelerin bütün mistik tecrübelerin altında yatan ortak bir kökten kaynaklanıp kaynaklanmadığını merak eder. Yunus Emre'nin *tekerleme*'sindeki:

Balık kavağa çıkmış

mısraının, Hint-Müslüman şiir sanatında tam anlamıyla paraleli bulunmaktadır; ayrıca bir Fas hikâyesi, bir ineğin kibirli bir süfinin aslanını yediğini anlatırken, Mısırlı bir ondokuzuncu yüzyıl şairi ise aslanın dişi bir eşek tarafından yutulduğunu iddia eder.[35]

Bütün karşıtlıkların ortadan kalktığı ve en zayıf yaratığın en güçlü yaratığa denk olduğu zamansızlık dünyası pek çok süfi pirine ilham verir. Bu nedenle bilmeceler ve muammalar da öğretinin bir parçası olmuştur. Çiştîyye tarikatı şeyhi Nizâmeddin Evliya'nın bir müridi olmasının yanı sıra, kendisine atfedilen Hindu bilmeceleri *paheliyân*'ın Emir Hüsrev'in (ölm. 1325) tasavvuf öğretisine katkıları göz ardı edilemez.

Süfi şeyhi, müritlerini daima alışılmadık edebi biçimler aracılığıyla gerçeğin yeni katmanlarına sokmaya çalışırken, Şiî imam tarafından dinsel metinlerin teorik öğretimi anlamına gelen *talim*'in farklı bir özelliği vardır; *talim* inancın sırlarına oldukça karmaşık bir giriştir ve kabul edenler için mutlak bir geçerliliğe sahiptir.

Bilimsel ya da tasavvufi öğretimin farklı türlerinin yanı sıra, İslami dinsel hayatta vaaz önemli bir yer işgal eder.[36] Büyük bir camide cuma namazı sırasında okunan *hutbe*, ayrıca iki bayramda okunan *hutbe*'ler erken devirlerde başlamıştır. Peygamber'in kendisi vaaz verirdi; hükümdarlar ve valiler de onun sünnetini örnek almışlardır; böylece *hutbe* bazen son derece kısa, bazen de Arapça deyimlerin gücü ve yoğunluğuyla oldukça parlak bir üsluba bürünmüş edebi bir tür haline gelmiştir; bazen de son derece ayrıntılı hazırlanırlar. Fatımi halifeleri hutbe verirlerken Abbasi halifeleri vermezlerdi. *Hutbe* kesinlikle uzun bir söylev değildir, tersine konuşma ahirete ilişkin konular üzerinde yoğunlaşır; fakat yakın zamanlarda güncel konuları zekice yorumlayabilen hatibin yeteneklerine bağlı olarak uzun sürmeye

[35] A. Schimmel (1982a), *As Through a Veil*, bölüm 4. Ayrıca bkz. *a.g.y.* (1971), "Mir Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort."

[36] J. Pedersen (1947), "The Islamic Preacher: *wāʿiẓ, mudhakkir, qāṣṣ*"; Angelika Hartmann (1987), "Islamisches Predigtwesen im Mittelalter: Ibn al-Ǧauzī und sein 'Buch der Schlußreden' 1186 AD;" Patrick D. Gaffney (1988), "Magic, Miracle and the Politics of Narration in the Contemporary Islamic Sermon."

başlamıştır. *Hutbe*'nin ikinci yarısında hükümdar için dua edilmesi önemli bir siyasal olaydı: Cuma hutbesinde anılmak ülkenin gerçek hükümdarı olarak kabul edilmek anlamına gelirdi.

Hutbe, birinci ve ikinci bölümünün arasında hatibin oturduğu çok kısa bir duraklamayla kesilir (öyle ki "hatipten daha kısa oturmak" ifadesi "bir dakika" anlamına gelir). Cuma namazına gitmek (normal öğle namazındaki dört *rekât* farzın yerine iki *rekât* namazdan oluşur) ve hutbeyi dinlemek cemaate farzdır.

Ayrıca Kuran naslarına getirdikleri hayal gücü yüksek yorumlarıyla kitleleri cezbeden ve gelecek hayatla ilgili ayrıntılı tasvirlerinde bütün sınırları aşan, halkın sevgisini kazanmış hatipler, *kussâ*'lar vardır. Bu hatiplerin müthiş hikâyeleri halkın dindarlığını kayda değer ölçüde renklendirmiş olsa da –belki de bu nedenle– ağırbaşlı ilahiyatçılarca şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmişlerdir. İbn Cevzî (ölm. 1200), hiç kuşkusuz başka pek çok ciddi müminin de sözcüsü olarak hatiplere yalancılar demekte tereddüt etmez; hatta meşhur bir mutasavvıf hatibe "yalan söylemede Allah'ın mucizesi ..."[37] diyecek kadar ileri gitmiştir.

Bunalım dönemlerinde vaizler Müslümanlara tövbe etme görevlerini hatırlatan vaazlar vermişlerdir; bunlara, insanları uyaran ve eğiten Kuran'ın kendisi için de sıklıkla kullanılan bir terim olan *mev'ize* [öğüt] denir (bkz. Sure 2:66 vd). İlk sûfilerden biri olan Yahya ibn Muaz (ölm. 871) *el-Vâiz*, yani "tövbeye çağıran vaiz" lakabıyla tanınırdı. Hal tercümesini yazan herkes Muaz'ın çoğunlukla umut [recâ] konusunda vaaz verdiğini vurguladığına göre, bu tür vaazlarda korku [havf] konusunun yaygın olduğu düşünülebilir. Kadınlar bile vaizlik yapabilirler; kadın vaizlere örnek olarak Bağdatlı Meymune el-Vaize (ölm. 1002) verilebilir.[38]

Öğretmenler kadar vaizler de konuşmalarını daha etkili yapabilmek için, bütün edebi biçimlerden, özellikle de kıssalardan yararlanırlar; Mevlânâ'nın ister okyanus isterse küçük bir havuz olsun her çeşit suda yansıyan ay kıssasını kullanışından söz etmek yeterlidir.

Mecazi hikâyeler, unutulmayacak meseller görünümü altında asıl hakikati dinleyicilere daha fazla yakınlaştırmakta vaizlere ve öğretmenlere geniş olanaklar sunmuştur: Sen'aî, Attâr ve Mevlânâ'nın şiirsel çalışmalarına bir göz atmak, tükenmez

---

[37] Ibn al-Jawzī [İbn Cevzi] (1971), *Kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn* [*Kıtabü'l-kusas ve'l-müzekkirin*], ed. ve çev. Merlin L. Swartz; İbn Cevzi'nin değindiği vaiz, meşhur sûfi Ahmed Gazâlî'dir (ölm. 1126).

[38] A. Mez (1922), *Die Renaissance des Islam*, s. 319.

gözüken mecaz hazinelerinin yardımıyla dinleyicilerinin dikkatlerini yakalama yeteneklerini gösterir. Attâr kesinlikle bu sanatın en büyük ustasıyken, Mevlânâ çoğunlukla ilhamın akışıyla konudan uzaklaşıp ancak uzun sapmalardan sonra asıl hikâyeye döner.[39] İşrakiliğin kurucusu Sühreverdî'nin tatlı mecazları ortaçağ Fars nesrinin mücevherleridir.

Ayrıca doğruyu söylemek gerekirse, Müslümanların şu ya da bu biçimde İlahi sırra ve dünyaya yaklaşmaya çalıştıkları bütün bu edebi biçimlerin üzerinde belirli bir dogma vardır: Bunların ilki imanın ikrarı olan *kelime-i şahadet*'tir, yani *La ilahe illallah Muhammedu'r-Resulullah* ifadesidir. *Kelime-i şahadet*'i söylemek bir karara varmak demektir ve sağ işaret parmağını kaldırarak gösterilir. *Kelime-i şahadet* İslamın sözel kalbidir. İlk kısmının on dikey çizgiden oluşan grafik formu hattatlara sonsuz imkânlar sunar; müminlere göre iman cümlesindeki –"Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun elçisidir"– yirmidört harf, günün yirmidört saatine işaret ederken, harflerinin hiçbirinin kameri harf özelliği taşımayışı ise onun aydınlık karakterini kanıtlar; *şahadet*'deki yedi sözcüğün de yedi organın işleyeceği günahları affettireceği ve Cehennemin yedi kapısını kapatacağı düşünülür. Müminlerin her türlü kötülükten korunmak için girdikleri bir kale olan *şahadet* sonu olmayan tefekkürler için uygun bir konu oluşturur.[40]

İkrarın, yani gerçek imanın daha uzun bir kalıbı, özellikle Sure 4:136'da olmak üzere Kuran ayetlerinden ortaya çıkmıştır. Buna göre müminler şöyle derler: *âmentü billahi* ..., yani "Allah'a, O'nun kitaplarına, meleklerine, peygamberlerine, ahiret gününe, başa gelen hiçbir zorluğun insanı yıldırmayacağına iman ediyorum." Allah'ın gerçek sözleri olmaları nedeniyle ilahi kitaplar, vahyin dünyaya gelişine aracı olan peygamberlerin önüne yerleştirilmiştir.[41]

Sekizinci yüzyılda formülleştirilen bu amentü, Müslümanın inanmak zorunda olduğu temel gerçekleri uygun bir biçimde özetler. Türkiye'dekiler başta olmak üzere hattatlar bu sözcükleri, kürekleri *vâv*, "ve"den oluşan kayık biçiminde yazmayı

---

39 Muhammed İkbal (1961), *Stray Reflections* no. 37'de ilginç bir saptama yapmaktadır: "Hayatın en derin hakikatlerini basit meseller halinde açıklamak, olağanüstü bir dehayı gerektirir. Shakespeare, Mevlânâ Rûmî (Celâleddîn) ve İsa, dehanın bu nadir türünün eşsiz örnekleri dir."

40 C. E. Padwick (1960), *Muslim Devotions*, s. 131; A. Schimmel (1983), "The Sufis and the *shahāda*."

41 A. J. Wensinck (1932), *The Muslim Creed*, itikadi usullerin gelişimiyle ilgilidir.

severler. Buna *âmentü gemisi* denir ve müminleri ve hattatı Cennet'in kıyılarına götürecek bir *bereket*'le dolu olduğu varsayılır.

Vahyin içeriğini topluma öğretebilmek için öncelikle dinsel öğretim ve eğitim işini üstlenmiş kimseler olan *ulema*'nın uyguladığı *ilm*'e ihtiyaç duyulmuştur. Peygamber'in, "*ilm*'i aramak ödevdir" (*AM* no. 676) veya daha çok bilinen biçimiyle, "İlim Çin'de bile olsa arayınız" hadisi, bilginin farklı yönlerine doğru pek çok araştırma yapılmasına neden olmuştur. Fakat *ilm*'in gerçek anlamının dinsel bilgi olduğunu unutmamak gerekir; dinsel bilgi yaşadığımız hayatta değil, gelecek hayatta yararlı olan bilgi demektir. Peygamber bir hadiste şöyle der: "Faydasız *ilim*'den Allah'a sığınırım;" faydasız *ilim*, sahibine modern toplumda iyi bir iş bulma gücü vermekle birlikte, mümin kişinin umduğu gibi kendisini huzurlu ve mutlu bir ölüme ve Cennette mübarek bir hayata götürecek olan dinsel sorumluluklarını yerine getirmesine yardım etmeyen bilgidir. *İlm*'in özü, hayatın her anının Allah'a kulluk için nasıl kullanılacağını ve dünyevi bir iş olarak görünse bile her şeyin İlahi yasayla uyum içinde nasıl yapılabileceğini bilmektir. *İlm*'in bu yorumu, İslam toplumunun en dindar kesiminin gelişen dünyayla ilişkisini koparmıştır; 1850'lerde dindaşları için geleneksel bilimlerin yanı sıra İngilizcenin ve "modern bilimler"in de öğretilmesi amacıyla Madras'ta bir kolej kuran Güney Hindistanlı hayırsever bir Müslümanın, *ulema* tarafından bu "dünyevi" kurumu kapatmaya zorlanmasını insan üzüntüyle okur.[42] Bu istisnai bir durum olabilir, fakat geleneksel ailelerden gelen Müslümanların modern Batı toplumlarında yaşamaya çalışırken üstesinden gelmek zorunda oldukları güçlükleri gösterir.

Müminin Ahret'te mutlu bir hayata hazırlanmasına yardım eden büyük bir güç olan *ilm*'in yanı sıra, Müslümanlar, çoğunlukla "gnosis" olarak çevrilen *irfan* terimini de bilirler. Fakat "gnosis"i, Helenistik-Hıristiyan geleneğindeki tarihsel gnostik eğilimler bağlamında anlamaktan kaçınmak gerekir. Üstelik *irfan*, başta İran'da olmak üzere, daha sonraki süfi ve "teozofik" yazılara sızan ilham kaynaklı mistik-felsefi hikmettir.

Fakat Müslümanlara göre her şey *şeriat*'ta ifade edilen ahlak yasasınca düzenlenir. Bu yasaya itaat etmek, bazı âlimlerin söylediği gibi, Kendi Zatını değil, sonra-

---

[42] Muhammad Yusuf Kokan (1974), *Arabic and Persian in Carnatic (1700-1950)*, s. 25, 360 vd. Medresenin kurucusu Arkotlu Nevvâb, Gulam Gavs Han Bahadır'dı. Bununla birlikte Müslüman kelamcılar, dini desteklemek yerine geçim elde etme amacının desteklenemeyeceği"ni ileri sürmüşlerdir.

dan *ulemâ* tarafından ya da Şia geleneğinde imamlar ve imamların temsilcileri olan *müçtehit*'ler tarafından yorumlanan Kendi yasasını vahyeden Allah'a itaat etmektir. İşte bu, Allah'ın iradesini yorumlama gücüne sahip olan *ulema*'nın İslam evinin müdafaası için niçin bu kadar önemli olduğunu ortaya koyar: *ulemâ*, hayattaki her şeye doğru yaklaşımı simgeler, bununla birlikte ilerlemeci Müslümanlar İslamın gerilemesini, bu sıfatı kendi kendisine veren *ulemâ*'ya bağlarlar; nitekim Malezya Başbakanı 4 Ekim 1991'de Kuala Lumpur'daki Uluslararası İslam Düşüncesi ve Uygarlığı Enstitüsü'nün açılış konuşmasında bu fikri ileri sürmüştür.

TANRI'YA DÖNÜK KELAM[43]

Çok dua ettim çok niyazda bulundum o kadar ki, bütün vücudum
dua kesildi
Bu sebeple yüzümü gören benden dua istiyor (*D* no. 903)*

Mevlânâ belki de kendisinin en nefis, aynı zamanda Allah'a âşık insan ruhunun ideal tasviri olan bir mısraında böyle söylemektedir.

Kelamın gerçekleştirme gücü vardır: başlangıcında Allah'tan gelmesi (her şey gibi) yönüyle kelam, bütün etkinliklerin kaynağıdır; fakat insanın, Allah'tan gelen kelama dönük cevabının da büyük bir gücü vardır. Eski insanlar (ve bir dereceye kadar da modern insan), hayırdua ve bedduanın, selam ve emrin yarattığı sonuçlarda görülebilen kelamın sihirli gücünü biliyorlardı: söz söylemek iyileştirebildiği gibi yaralar da.

İşte bu nedenle selamlama sözleri çok önemlidir. Kuran, müminlere birbirlerini barışçıl bir biçimde selamlamalarını emreder; Peygamber de, selamı verilenden daha güzel bir biçimde almayı tavsiye etmiştir. Bu nedenle Müslümanların, *es-selâmü aleyküm*, "Tanrı'nın esenliği üzerinize olsun" diye selam verdiğinde, selamı, *es-selâ-*

43 Namazla ilgili temel eser hâlâ Friedrich Heiler (1923), *Das Gebet*'dir. Namazın manevi yönleri için bkz. Constance E. Padwick (1960), *Muslim Devotions*. Ayrıca bkz. E. E. Calverley (1925), *Worship in Islam*. *MW* 14'teki "The Significance of Moslem Prayer" isimli kısa makale, Müslümanların duygularıyla ilgili iyi bir fikir vermektedir. Ayrıca bkz. S. D. Goitein, "Prayer in Is lam," *Studies*, s. 79 89; A. Schimmel (1958), "The Idea of Prayer in the Thought of Iqbāl; ve *a.g.y.* (1967), "Maulānā Rūmī's Story on Prayer."

* Şefik Can çevirisi –yn.

mü aleyküm ve rahmetûllahi ve berekatühü, "Tanrı'nın esenliği, rahmeti ve bereketi sizin üzerinize olsun" diye almak gerekir.

Arapçada hayırdua ve beddua için aynı sözcük kullanılır: *da'â*, "çağırmak;" *li*, "için" edatıyla kullanılırsa birine hayırdua etmek; *'ala*, "karşı"yla kullanılırsa birine beddua etmek anlamına gelir. Hayırdua, söz aracılığıyla iyi talihin kişinin üzerine olması demektir ve Peygamber'e salavat getirmek, yani *tasliye* ya da *salavât-ı şerife* (İran-Hint bölgelerinde *dürûd şerîf*), Constance Padwick'in de belirttiği gibi, "semavi güçleri harekete geçirir." Mısır'da dindar bir şarkıcı, Peygamber için *te'tîra*, "kokulu" duayı da bilir: Peygamber'in türbesine "kokulu rahmet ve huzur" indirmesini diler Allah'tan. *Tasliye*'nin niyazın değerini artırdığı ya da günahların affını sağladığı kabul edilir; yeminlerde ve insanları susturmak için de kullanılabilir: her durumda gücü açıktır.[44]

Rahimehullah, "Allah ona rahmet eylesin" ya da *gafarallahu aleyhâ*, "Allah onu affetsin" gibi terkiplerin etkisini değerlendirebilmek için, Arapçada geçmiş zaman kipinin yalnızca tamamlanmış fiili ifade etmediği, aynı zamanda dilek kipi olarak da kullanıldığını akılda tutmak gerekir. Buna göre bir insan hayırdua ya da beddua sözcüklerini telaffuz ettiğinde âdeta niyet şimdiden gerçekleşmiş demektir. Aynı şey ism-i meful [sıfat fiil:ortaç] için de geçerlidir: *el-Merhûm*, "rahmet edilen kişi" demektir, fakat aynı zamanda belki de daha gerçekçi bir anlamda, kendisine Allah'ın rahmet edeceği umulan ve bunun için dua edilen kimse demektir.

İslami diller iyiliği dileyen, kötülüğü defeden sözlerle doludur: *barekellahu fîke*, "Allah bereket versin," dindar Türklerin bir insana teşekkür ederken söyledikleri ve karşılığında da *hepimizden* denmesi beklenen *Allah razı olsun* kadar yaygın bir dilektir. Müslüman, lezzetli yemek hazırlayan ya da iyi nakış işleyen ellere dua eder: Türkçede *elinize sağlık*, Farsçada *desti şumâ derd nekoned*, "elleriniz dert görmesin" gibi. Geleneksel Türkler arasında değerli bir ziyaretçinin ayrılması üzerine kendisine teşekkür niyetiyle söylenen (sizi bize getiren) *Ayağınıza sağlık* ifadesine varıncaya kadar, bu dua sözleriyle bütün bir konuşmayı gerçekleştirmek mümkündür.

Bu güzel dilekler çok önemli olsa da, özellikle güçlü bir insanın ettiği beddua da hayırdua kadar (hatta belki de daha çok) etkili olabilir.[45] Beddua bulaşıcıdır, bu ne-

---

[44] F. Meier (1986), "Die Segenssprechung über Mohammed im Bittgebet und in der Bitte;' J. Robson (1936), "Blessings on the Prophet;" Muhammed Ilyas Burney (1983), *Mishkaat us-salawaat: A Bouquet of Blessings on Muhammad the Prophet.*

[45] T. Canaan (1935), "The Curse in Palestinian Folklore."

denle Müslümanlar lanetlenmiş ya da başı belada olanlarla temastan sakınırlar. Bedduanın kötü etkilerinden sakınmak için Müslümanlar, Türkçedeki (bir insanın maruz kaldığı hastalık veya belayı) *Allah göstermesin* ya da Farsçadaki *Hüda na-haste*, "Allah dilemesin" gibi sayısız ifade kullanırlar. Bir kaza ya da felaketten söz edildiğinde İranlılar, *heft kuh* ya da *heft Kuran der meyân*, yani "belayla aramızda yedi dağ" ya da "yedi Kuran olsun" derler.

Müslümanlar kötü ya da yüz kızartıcı şeylerden söz etmeme konusunda dikkatli oldukları gibi, ölümle ilgili tabulardan da kaçınmaya çalışırlar. Örneğin Arapların *tüvüffiye*, "(Allah'ın rahmetine) çekildi" dedikleri ve yazdıkları yerde, İranlılar *intikal kerd*, "(başka bir yere) göçtü" derler. İslami dillerde bir insanın ölümüne ilişkin kullanılan farklı ifadeleri derlemek müthiş bir çalışma olabilir. Klasik edebi eserlerde bu gibi ifadeler ölen kişinin konumuna, karakterine ve ilgilerine göre belirtilirdi. Türkiye'de karşılaştığım en ilginç ve çarpıcı kalıplardan birisi, "göçtü" (bu da eksiltili bir ifadedir) demek yerine *sizlere ömür* denilmesidir. Buna göre, "Osman Bey *sizlere ömür oldu*," "Osman Bey öldü" anlamına gelir.

Dua ve beddua başka işlerde de kullanılırken, yemin, sorumluluğu konuşana geri dönen bir tür bedduadır: yeminini ya da kutsal ahdini ihlal eden cezalandırılır.[46] Bu nedenle kalbe en sevgili gelen kişi ya da nesneye yemin edilir: "Babamın başına!", "Peygamber'e!", "Peygamber'in sakalına!", "Kuran'a!" tarikatlarda ise "şeyhimin hırkasına" gibi yemin sözleri bulunduğu gibi, önceki fütüvvet teşkilatlarının üyesi de "*fütüvvet* şalvarına" diye yemin edebilirdi.[47] En sık kullanılan –bu nedenle de biraz aşındırılan– yemin kalıbı *Vallahi*'dir, "Allah'a yemin olsun ki." *Vallahi* yemini çoğunlukla şöyle üç kere tekrar edilerek pekiştirilir: *Vallahi, Billahi, Tallahi*. Görüldüğü kadarıyla rastgele ve sorumsuzca yapılan yeminler Araplar arasında yaygındı, nitekim ilk bakışta biraz kapalı gözüken bir hadis vardır: *İtteku'l-vâvât*, "*Vav* [v] harflerinden sakınınız;" burada kastedilen bu gibi terkiplerde kullanılan yemin edatı *vâv*'dır. Buna göre hadisin anlamı şudur: "Kolayca yemin etmeyiniz." Başka bir hadis ise şöyle der: "Çok yemin eden Cehenneme gider" (*AM* no. 669).

---

46 J. Pedersen (1914), *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, sowie die Stellung des Eides im Islam*. Peygamber'in en meşhur yeminlerinden birisi şuydu: "Muhammed'in ruhunu elinde tutana yemin olsun ki!"

47 Hatta bir sûfi, Seyit Ali Hemedânî'nin yaptığı gibi, müritlerine, "Benim üzerime yemin edin," diyebilirdi. Bkz. Devin DeWeese (1992), s. 248.

Yemin bir yanıyla adaktır.[48] Herhangi bir şey adak olarak adanabilir –"insan boyunca bir mum" ya da Yasin Suresinin kırk kere okunması gibi– çünkü adak, gücüne güvenilen kimseyle yapılan bir tür akittir. Bu nedenle genellikle adak yemini, *bereket*'le donanmış önemli birisinin huzurunda ya da bazen bir velinin türbesinin önünde ya da Muharrem ayı gibi kutsal bir zamanda yapılır. Bir insan, örneğin bir velinin yüzü suyu hürmetine doğmuş çocuğuna, onun adını koymayı adayabilir; bu nedenle Abdülkadir Geylanî benzeri sayısız *Gavs bahş*, "Gavsın hediyesi" ismi vardır. En meşhur örnek, Moğol imparatoru Ekber'in daha sonra imparator olan oğlu Cihangir'dir. Bu çocuğun esas ismi olan Salim, imparator Ekber'e bir vâris vermesi için dua eden sofu Salim Sikrî'nin adından gelir. Ayrıca bir kişi, çocuğunu velinin türbesine "satma"yı da adayabilir: Türkiye'de böyle çocuklara *Satılmış* adı verilir. Bir *mevlit* okutmak ya da çok sayıda insanı doyurmak veya Türkçede denildiği üzre kırk kişinin davet edilip kırk çeşit yemeğin hazırlandığı *Zekeriya sofrası*'nda olduğu gibi özel bir yemek hazırlayarak da adakta bulunulabilir. Bir velinin türbesini süpürmeyi adamaktan (ya da en azından yeni bir süpürge getirmekten) sandukanın üstüne yeni bir örtü getirmeyi adamaya kadar her şey adak nesnesi olabilir (ama Katolik kiliselerinde bulunan gümüş el ve ayaklara karşılık gelen bir şey hiç görmedim). Veliye adakla yapılan "akt"i hatırlatmak için üzerinde küçük bez parçalarının asıldığı ağaçlar ya da pencere parmaklıkları gibi pek çok yer, bu âdetlerin ne kadar yaygın olduğunu kanıtladığı gibi, muhafazakâr çevrelerin bu gibi batıl inançlara dönük tepkilerini de gösterir. Muhafazakâr insanlara göre bu batıl inançlar, insanların Allah ile kul arasında vasıta olan bir güce duydukları şiddetli özlemi gösterir ve böylece deyim yerindeyse İslamın salt tevhit anlayışıyla çelişir.

Kötü ruhlu güçlere inanmak, özellikle Mısırlı kadınlar arasında *zâr* [ağıt] ritüellerinde uygulanan hayli gelişmiş büyücülüğe ve kötü ruhları kovma uygulamalarına neden olmuştur.[49] Benzer uygulamalar, Hindistan'da Müslümanların yaşadığı bölgelerde ve belki başka yerlerde de bulunabilir. Kadını denetimi altına alan kötü ruhu çıkarmak için yapılan karmaşık faaliyetlere büyülü sözcükler eşlik eder.

"Kavlî [sözlü] kurban"a, yani duaya başlamadan önce herhangi bir çağrıyla [*epiklesis*] Tanrı'yı davet etmek gerekir. İslamda, namazın *Allahü ekber*, "Allah (her şeyden) uludur" tekbiriyle başlamanın dışında herhangi bir çağrı yoktur, böylece tekbir, Al-

---

[48] A. Schimmel (1959), "Das Gelübde im türkischen Volksglauben" (Hikmet Tanyu'nun *Ankara ve Çevresindeki Adak Yerleri* isimli tezine dayanmaktadır).

[49] Kriss ve Kriss Heinrich (1962), *Volksglaube in Islam*, c. 2, bölüm 3.

lah'ın huzurunda duran kişinin aklına derhal Allah'ın kuşatıcı gücünü getirir.

Tasavvufi yazılarda durum biraz farklıdır. Mevlânâ'nın,

> *Biyâ, biyâ, dildâr-ı men dildâr-ı men.*
> Gel, gel, sevgilim, sevgilim!

diye yinelenen davetler içeren mısraları, ilahi Sevgili'ye yönelik niyaz ve davet işlevi görür. Şiirinde ve daha sonraki Mevlevi ayinlerinde ney'in önemli rol oynadığı Mevlânâ'yı düşünürsek, eski Anadolu'da neyzenin kutsal bir işlevi olduğu hatırlanmalıdır: neyzenin nameleri yapılan çağrılara eşlik ederdi; neyzen gerçekte "ilahı çağıran" birisidir.[59] Mevlânâ'nın *Mesnevî*'nin hemen başında ney simgesini kullanması, bu geleneklerin bilinçaltı belleğinden kaynaklanmış olabilir; çünkü Mevlânâ da mistik Sevgili'yi çağırmak –geri çağırmak– istemişti.

Namaz, *lex orandi lex credendi*[Φ] ifadesinin de belirttiği gibi dinin özüdür. Namaz, daha önce de belirttiğimiz gibi bir kurbandır, Mevlânâ'nın deyişiyle sözün kurbanıdır.

> Onlar tekbir getirip namaza girince, kurban gibi bu dünyadan çıkıp gittiler.
> Ey imam, namaza başlarken Allahuekber demenin manası şudur:
> "Allah'ım, biz senin huzurunda kurban olduk." (*M* III:2140 vd)*

Bir kurban olarak kutsal bir faaliyettir ve ister abdestte olduğu gibi suyla, ister yalnızca tövbeyle olsun temizlikle başlamalıdır. Kadîr ve Ganî Rabbe seslenen insanoğlu yakarırken kendisini fakir, aşağılık ve günahkâr birisi olarak görür, nitekim böyle lakaplar *–el-fakîr, el-hakîr, el-müznîb–* dinsel şiirde yaygındır; onsekizinci yüzyıl Sind ozanı Abdurrâuf Batti namazla ilgili şiirlerinde *âsi* lakabını kullanmıştır.

Hıristiyanlıkta merkezi bir yeri olan günahların resmen itirafı, ibadete hazırlık olarak İslamda bulunmaz. Bununla birlikte günah çıkartma, bazı tarikatlarda ihvan arasında ve tövbekâra özel bir tövbe kalıbı veren şeyhin huzurunda uygulanır; şeyh,

---

[59] G. van der Leeuw (1957), *Vom Heiligen in der Kunst*, s. 23.

[Φ] Bir Katolik inancı olan *lex orandi lex credendi*, İncil'in "Tanrı Ruh'tur ve O'na tapınanların ruhta ve gerçekte tapınmaları gerekir" (Yuhanna 4:24) ayetine dayanır ve şöyle çevrilebilir: "İbadetin kuralı, imanın kuralını belirler." Başka bir deyişle, ibadet etme biçimimiz neye inandığımızı gösterir: zahiri olarak yaptıklarımız, batıni olarak inandıklarımızı yansıtır. Bir din adamının şu sözü bu kuralın başka bir ifadesidir: "İnandığın gibi davranmazsan sonunda davrandığın gibi inanırsın" –yn.

* Şefik Can çevirisi yn.

tövbe eden müride dilerse bir ceza verir dilerse vermeyebilir. Fakat tövbekârın Kuran'da söz edilen (örneğin Sure 27:44; 28:16) pişmanlık çığlığı defalarca tekrarlanır: *Ya Rabbi zalemtü nefsî!* "Ya Rabbi! nefsime zulmettim!" Böyle söylense dahi, tasavvufi yolun ilk aşamalarında kişiye *zikir* olarak verilebilen *Estağfirullah*, "Allah'tan mağfiret diliyorum" şeklindeki *istiğfar* sözleri daha da önemlidir; orduda üst düzey görevli Pakistanlı bir arkadaşım yürürken, araba kullanırken ve bisiklete binerken kalbini arındırmak amacıyla sürekli *Estağfirullah* diye mırıldanırdı; çünkü *istiğfar*'ın günde 3000 ya da 5000 kez tekrarlandığında ruhu arındırdığı varsayılır.

En dokunaklı İslami duaların bir kısmı bağışlanma ümidiyle ilham olunmuştur. Talibin kalbi korku ve ümit –Allah'ın adaletinden korkup rahmetini ümit etmek, başka bir ifadeyle, insani günahların hiçbir zarar veremeyeceği Bir'den korkup, sefil mahlukun hatalarını kolayca affedebilen O'ndan ümitli olmak– arasında gider gelir. Yahya ibn Muaz'ın (ölm. 871) kısa cebrî duaları, en mükemmel ifadesini aşağıdaki duada bulan bu duygunun en güzel ve en zarif örnekleridir: "Beni affet, çünkü ben Seninim."

Namaz, Müslümana kutsal zaman âlemine girildiğini hatırlatan ezanla ilan edilir; ezan, fiziksel mekânı kirlenmeden koruyan bir çit gibi, Müslümanı kutsal huzura götürür. Uygun bir elbise giymek gerekir: erkekler için göbek ile diz arası, kadınlar için ise baş, yüz ve ayaklar hariç bütün vücut örtülmelidir; giyilen elbise güzel olmalıdır (Sure 7:31).

Abdest aldıktan sonra namaz, kutsal zamanı mühürleyen (*ihrama bürünmenin* kutsal mekânı mühürlemesi gibi) tekbîratü'l-ihram [ihram tekbirleri] denen *Allahü ekber* sözleriyle başlar. Artık kişi, kendini tamamıyla mutlak Melik'in huzurunda bulur ve dünyevi bir hükümdarın huzurunda bulunan bir kimseden çok daha fazla korkuya kapılır. Namaza başladıktan sonra Müslümanın neyi tecrübe ettiğine ilişkin pek çok tasvir vardır: namaz, kişinin bütün varlığını Allah'a adaması şeklinde görülebilir ya da namaz, Cennet ile Cehennem arasında durup, Kıyamete şimdiden katıldığı hissini kişiye ilham edebilir; akılları, tamamıyla namaza yoğunlaşmak yerine dünyevi işlerle meşgul olan kimseler sert bir biçimde uyarılmışlardır; çünkü "kalb hazır olmadan namaz asla olmaz" (*AM* no. 109).

Namaz (Arapça *salâṭ*, Farsça ve Türkçe *namâz*) temiz olan herhangi bir yerde kılınabilir, fakat seccade kullanmak tercih edilir (nitekim dindar seyyahlar yanlarında küçük bir seccade taşırlar; hatta bazı yerlerde 60-120 cm boyutlarında tahta levhalar kullanılır).

Günlük beş vakit namazdan Kuran'da söz edilmez, fakat Peygamber'in zamanında

kılınmış olmalıdır. Menkıbeye göre namazların sayısı Muhammed'in semavi yolculuğuyla bağlantılıdır: Allah, miraçta Müslümanlara ağır bir ibadet sorumluluğu yüklemiş, pek çok yalvarışın ardından bu ibadetin sayısı beşe indirilmiştir. Kuran günün başlangıç ve sonu ile öğleden sonraki namazlardan söz eder (Sure 11:114), ayrıca hâlâ dindarlar tarafından kılınmakla birlikte hiçbir zaman farz haline gelmeyen *teheccüt*, gece namazını tavsiye eder.

Bir insanın *salât*'ı [namaz] bittiğinde *tekabbelellâh*, "Allah kabul etsin" dileğinde bulunulur, çünkü namaz, yanıtlanması gereken bir arzuhalden oluşmaz; namaz daha çok kabul edilmesi gereken bir kurbandır. Her *salat* iki, üç ya da dört rekâttan oluşur, bu rekâtlar ise Kuran'daki birkaç surenin okunmasının yanı sıra kıyam etmek, rükûya gitmek ve secdeye varmak gibi bedensel hareketleri içerir. Beş vakit namazda toplam onyedi rekât vardır. Surelerin okunuşu ve bazı kalıplaşmış sözlerin söylenişi –daima Arapça okunur– kesinlikle doğru olmalıdır; bununla birlikte Müslüman menakıbnâmelerinde, Allah'a yakınlıkları herhangi bir insanın kavrayabileceğinden çok daha fazla olduğu halde, Arapça duaları düzgün bir biçimde telaffuz edemedikleri için insanlar tarafından hor görülen yabancı ya da ümmi velilerden söz edilir.[51]

Salat sırasında Kuran'dan görece uzun ya da kısa parçalar okumak kişiye bırakılmıştır; pek çok insan gönülden dinleyerek öğrendiği ilk sureler olan kısa sureleri tercih edecektir; fakat bazen özellikle sûfiler arasında bütün Kuran'ı bir iki *rekât*'ta okuyan insanların bulunduğu duyulur. Böyle bir şey doğal olarak namazın kitleler için tavsiye edilmeyen biçimde uzamasını gerektirir, oysa Peygamber'in de buyurduğu gibi, "En iyi namaz en kısa olanıdır."

Namaz evin sakin havasında veya çıldırtıcı trafik gürültüsünün ortasında ya da çölün veya ormanın ıssızlığında kılınabilir; ama cemaatle namaz kılmak daha fazla takdir edilir; çünkü İslam genellikle bireyi toplumun, *ümmet*'in bütünleyici bir parçası sayan bir dindir.[52] Zengin fakir ayrımının kalmadığı (bazı dindarlar, gösteriş yapıyormuş gibi gözükmemek için ilk saflarda namaz kılmaktan çekinirler) müminlerin camideki eşitliği, Muhammed İkbâl'i, cemaatle namaz kılmanın toplumsal işleviyle ilgili önemli bir konuşma yapmaya yöneltmiştir:

---

51 Krş. Hujwiri [Hucvîrî] (1911), *Kashf al-mahjūb*'daki [*Keşfü'l Mahcub*] hikâye, s. 233-4.

52 Bir hadiste, "Cemaatle namaz kılmak, yalnız başına namaz kılmaktan yirmiyedi kat daha fazla sevap kazandırır," denmektedir. Mukaddes üçün üç katı olan yirmiyedi özel bir öneme sahiptir.

Bütün gerçek namazların ruhu, toplumsaldır. Münzevi insan bile, ıssız bir yerde Allah'ın dostluğunu bulmak ümidiyle toplumunu terk eder.... Topluluğun normal insanın kavrayış gücünü artıran, heyecanını derinleştiren ve iradesini kendi özel dünyasında bilinmeyen bir noktaya kadar etkinleştiren psikolojik bir gerçektir.... Yine de biz, bedenin duruşunun zihnin tutumunu belirlemede gerçek bir etken olduğu şeklindeki önemli düşünceyi görmezlikten gelemeyiz. İslami ibadette belirli bir yönün seçilmesi, cemaatte duygu birliğini sağlama anlamına gelirken, namazın biçimi genel anlamda ibadet edenler arasındaki konum ve ırk üstünlüğü fikrini yok etmeye yöneldiği gibi, toplumsal eşitlik duygusunu yaratır ve teşvik eder. Şayet Güney Hindistan'ın mağrur aristokrat Brahmanı, dokunulmazlarla her gün omuz omuza durmak zorunda bırakılsaydı, özellikle hiçbir devirde görülmemiş ne muhteşem bir manevi bir devrim gerçekleşirdi!..."[53]

Namaz, İslam Evi'nin önemli bir direğidir, nitekim bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "İmanla inançsızlığı birbirinden namaz kılmamak ayırır:" Kendisi için *la-salate leh*, "onun namazı yoktur" ya da Farsça ve Türkçede *beynamaz*, "namaz kılmayan" denilen kişi gerçekte ümmete dahil değildir.

Salât, mümini günde beş kez yıkayan bir su akıntısına benzetilir, fakat bu şiirsel yorum bir tarafa, namazın (ideal anlamda) insanları temizlik ve dakiklik konusunda eğittiği görülebilir.

İkbâl'in kısaca söz ettiği gibi, namazda bedenin duruşu önemlidir, nitekim Ebu Hais Ömer es-Sühreverdî'nin dediği gibi "Namaz, bütün organlarla birlikte kılınmalıdır."[54] Secde, her şeyi bırakmak, kendini dünyevi kaygılardan tamamen soyutlamak demektir; rükû, kendinden uzaklaşmak demektir, kıyam ise insanoğlunun şerefli duruşudur. Bu, insanoğlunun boyun eğişini ve Allah tarafından insan olmakla "şereflendirilen" (Sure 17:70) birisi olduğunu hissedişini ifade eder. Kıyam, insanoğlunun ruhsal yönlerinin bir ifadesi; secde, bizdeki dünyevi kısmın ifadesi; buna karşın rükû, ikisi arasındaki bir köprü şeklinde yorumlanabilir. Bazı insanlar, namaz hareketlerinde insanın bitki, hayvan ve insan âlemlerine katılışını görebilmişlerdir. Secde, hayretler içinde kalmış, Allah'ın huzurunda –tıpkı gökyüzünün kendi tesbihinde eğildiği gibi– eğilen bir insanın tavrı olarak da anlaşılabilir. Kuran, Peygamber'e, *ve'scud, v'akterib*, "Secde et ve yakınlaş!" (Sure 96:19) diye emreder; buna göre secde, Allah'a en yakın duruştur. Bu nedenle sürekli namaz kılmanın neden olduğu alındaki koyu iz, gerçek müminin işareti kabul edilir.

---

[53] Iqbāl (1930), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, bölüm 5, özellikle s. 93.

[54] Suhrawardī (1978), *'Awārif* (çev. R. Gramlich), s. 266.

Duruşların çeşitliliği önemlidir; çünkü melekler sonsuza değin namazın yalnızca bir duruşuyla meşgul oldukları halde, insanlar yaradılışın farklı düzeylerine katılabilmektedir. Ayrıca namaz kılanlar ellerini kaldırdığında manevi akım, bütün bedeni ve ruhu doldurmak için o ellere akar.

Bazı dindar ruhlu insanlar *salat* hareketlerinin Arap harfleriyle yazılan Âdem (ادم) ve Muhammed (محمد) isimlerinde eda edildiğini görmüşlerdir; bu, namazın insanlar için temel bir işlevi olduğunu gösteren bir yorumdur. Müslümanlar, ayrıca namazdaki üç hareketi gençlik, olgunluk ve yaşlılıkla bağlantılandırarak açıklamışlardır.

Salat sözcüğü dilbigisel açıdan yanlış olsa bile *vasele*, "varmak, ulaşmak" sözcüğüyle bağlantılandırılmıştır, çünkü namaz kılan insan, Allah'ın huzuruna ulaşmayı ya da vecd içindeki sûfilerin durumunda ise O'nunla birleşmeyi ümit eder. Öte yandan Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî *salat* sözcüğünü yanmak anlamındaki *salâ*'yla birleştirir: Namaz kılan kişi müşahede ateşiyle doğrultulur ve arınır, artık Cehennem ateşi kendisine dokunamaz.

Her namazın *rekât* sayısı belirlenmiştir, fakat namaza belli sayıda *rekât* eklenebilir ya da ilave okuyuşlarla namaz uzatılabilir: Zorunlu olarak emredilmiş ibadetler anlamındaki farz namazlarını, yani *feraiz*'i serbest ibadetler anlamındaki *nafile*'ler izler. Geçerli bir namaz en azından iki rekât olmalıdır. İki rekâtlık namaz ideal olarak her durumda tavsiye edilmiştir: evden çıkmadan önce; camiye girerken; yatmaya giderken; ay ya da güneş tutulması sırasında; ya da yeni bir elbise giyerken. Örneğin böyle bir durumda şöyle dua edilebilir:

> Allah'ım! Sana hamd olsun ki, bu elbiseyi bana giydiren sensin. Senden, bu elbisenin hayırlı olmasını, bu elbise kimin için dikildiyse ona hayır nasip etmeni diliyorum; bu elbiseyi dikenin şerrinden Sana sığınıyorum.[55]

Bu duanın sözcüklere dökülüşü başka pek çok duanın örneğidir: kişi, daima, Allah'tan ilişkide olduğu nesnede bulunabilecek herhangi bir kötülükten kendisini korumasını ister. Yağmur yağması için cemaat halinde özel dualar okunur.

Peygamber için beş vakit namaz, kendisini doğrudan Allah'ın huzuruna götüren *miraç* sırasındaki tecrübenin bir tekrarıydı. Bu tecrübeyi arzuladığında, Habeşli müezzini Bilal'e şöyle seslenirdi: "Bilal! Bizi ezanla ferahlat!" (*AM* no. 48). Namazdaki zamandışılık zamanı Peygamber'e şunu söyletmiştir: *li meallahi vaktun*, "Benim, ne

55 C. E. Padwick (1960), *Muslim Deviotions*, s. 89.

gönderilmiş herhangi bir peygamberin ne de meleğin dahil olabildiği, Allah ile bir vaktim vardır ..." (*AM* no. 100). İşte namazda, secde ettiklerinde bazı ruhlara ihsan edilen şey, bu vecd tecrübesidir.

Bir kez daha, bu tecrübenin en yetkin sözcüsü, bir şiirinde kalp atışı kadar hızlı, nefes aldırmayan ritimlerle şöyle söyleyen Mevlânâ'dır:

> Akşam namazı vakti gelince, herkes ışığını yakar, sofrasını kurar; bende, gönlümde sevgilinin hayalini bulur, feryâd ü figana başlarım!
> Gözyaşlarımla abdest aldığımdan ötürü, namazın böyle âteşîn olur! Ezan sesi, mescidimin kapısına gelince, onu yakar yandırır!
> Kıblemin yönü ne taraftadır ki, benim namazım kazaya kaldı! Sana da bana da daima kazada bir imtihan gelmededir!
> Acaba Allah aşkıyla mest olanların namazı doğru mudur; sen söyle! Zira, mest olan ne zamanı bilir ne de mekânı!
> Acaba bu kıldığım ikinci rekat mıdır, yoksa dördüncü rekat mıdır?
> Acaba hangi sureyi okudum? Çünkü heyecandan dilim tutulmuştur!
> Hakkın kapısını nasıl çalayım? Zira bende ne el kaldı, ne de gönül! Ben, bende değilim; benim elimi de sen aldın, gönlümü de!.. Allahım; bende hiç bir şey kalmadı! Hiç olmazsa sen, bana bir güven ver, bir eman ver!
>
> (*D* no. 2831)

Namaz, tam olarak söylenecek olursa, hamdla başlar, çünkü hamd ederken insan kendisinden uzaklaşır ve bütün senanın ait olduğu Zât'a kalbini yöneltir. Nitekim bir Müslüman, insan yapımı bir nesneyi takdir ederken bile öncelikle sanatkârı takdir etmek yerine *Subhanallah*, "Allah'a hamd olsun" demez mi? Çünkü bilir ki, insan sanatının gerçek kaynağı Allah'tır ve öncelikle O'na hamdetmek gerekir; aracılığıyla Allah'ın kendi fiilini gerçekleştirdiği araca ise ancak ikinci planda teşekkür edilebilir. Allah'a hamdetmenin sonucunda etik davranış gelişir; çünkü kişi, Tanrı'ya gerektiği gibi yaklaşmak isteyen kimselerin bulunduğu bir mertebeye ulaşmaya çalışmaktadır.

Fatiha Suresi Müslümanlar arasında, Hıristiyanlıktaki Rabbin Duası kadar, belki de daha fazla kullanılmaktadır; bu nedenle de Fatiha, çoğunlukla içerisinde birçok duanın okunduğu dinsel tören, kutlama ve toplantıların genel adı haline gelmiştir; ancak genellikle hazır bulunan insanların içlerinden okudukları Fatiha asıl merkez-

dir.[56]

Bu nedenle Kuran'ın ilk suresi olan Fatiha, *el-Hamdu-lillahi*, "Hamd Allah'a mahsustur" sözleriyle başlar ve böyle dua etmekle insan, asıl kaderi Allah'a hamdetmek olan insanların saflarına katılır. Madenler, bitkiler ve hayvanlar, *lisan-ı hal*'leriyle Allah'a hamdederler; bu, onların bizzat varlıklarıyla yaptıkları hamddir. Kuşkusuz Allah'a hamdi, midesindeki bütün yiyeceklerin Yaradan'a nasıl hamdettiklerini duyduğunu söyleyen Bahâ-i Veled gibi şaşırtıcı ayrıntılarla tasvir eden pek kimse yoktur:

> Çok yemiştim, midemde bütün suları ve ekmekleri gördüm. Allah bana şöyle ilham etti: "Bütün bu su, ekmek ve meyvelerin dilleri vardır ve sesler ve yalvarışlarla Bana hamd ederler. Demek oluyor ki, insanlar, hayvanlar ve periler, Bana övgü ve niyaz seslerine dönüşen gıdalardır....[57]

Bahâ-i Veled'in oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, daha sonra, meyve bahçesindeki ağaçların, deyim yerindeyse insanların Fatiha Suresinin ayetlerini okurken yaptıkları niyazı, yapraksız dalları, ardından da tatlı meyveleri aracılığıyla terennüm edişlerini insan diline çevirmiştir:

> Kış mevsiminde bağların bahçelerin duası: "Allahım! Ancak sana ibadet ederiz" sözüdür! İlkbaharda ise; "Ancak senden yardım dileriz" niyazıdır!
>
> "Allahım; ancak sana ibadet ederiz" demekle bir şey dilemeye, lütuf istemeye geldik; bizi, soğuk kış günlerinde, hazanlar içinde daha fazla bekletme! Artık, zevk ve neşe kapısını aç!
>
> Onun: "Allahım, ancak senden yardım dileriz" deyişi ise meyvelerin çokluğundan, ağırlığından dalların kırılacak! Ey yardımı istenen, yardım eden Allahım: Sen beni koru, demek isteyişidir.
>
> (*D* no. 2046)*

Dokuzuncu yüzyılda yaşamış Mısırlı sûfi Zünnûn'un ilahi tarzındaki duaları, Müslüman düşünürlerin maddi gerçekliği her şeyin diliyle, hatta "dilsizlik"le yapılan övgü için şeffaflaştırma konusundaki ilk girişimler arasındadır.

Fatiha'nın en başında ifade edilen hamd, genellikle *tevhit*, yani "Tanrı'nın Birliği-

---

[56] *Fatiha*'nın özel kullanımları için bkz. W. A. Cuperus (1973), *Al-Fātiḥa dans la pratique religieuse du Maroc*.

[57] F. Meier (1990a), *Bahā-i Walad*, s. 250.

* Şefik Can çevirisi yn.

nin kabulü" denilen şiir türünde İslam edebiyatının büyük ustaları tarafından şiire aktarılmıştır. Bu hamd, düşünebildikleri en seçkin sözcüklerle ifade edilmiştir: onlar, Allah'ın idrak edilemez hikmetini övüp, O'nun âlemde yarattığı harikaları dile getirirler; bunun yanı sıra Allah'ın eşyayı bu kadar farklı bir biçimde yaratmasının nedenlerini düşünürler: neden zenciler siyah da Türkler beyazdır? Niçin vahşi kurt döktüğü kandan dolayı sorgulanmazken, insanlar itaatin ağır sorumluluklarını üstlenmek zorundadırlar? Niçin acılar var ve niçin yeryüzü hem yemyeşil hem de buz gibi beyaz görünür? Fakat şairler, her zaman, başladıkları gibi övgüyle bitirirler; Yaradan'ın *hikmet*'i hiçbir şüpheye yer vermeyecek kadar büyüktür. Her şeyde bir *hikmet* vardır; ve bu nedenle bir felâkete maruz kaldıklarında ya da bir dostu kaybetmek veya hastalık gibi birtakım kötü olaylarla karşılaştıklarında Müslümanlara nasıl oldukları sorulduğunda, büyük olasılıkla şöyle yanıtlarlar: *el-hamdu lillah ala külli hal*, "Her durumda (veya: her şey için) Allah'a hamd olsun!"

Belli başlı Farsça, Türkçe ya da Urduca destanların başında bulunan tek ya da çift kafiyeli kasideler gibi mezmurlara benzer büyük şiirlerin büyüleyici seslerinde ilahi niteliği vardır: Peştu şair Rahman Baba'nın (ölm. 1707 sonrası) şiirlerini, Hintli *kavval*'lerin sevgi dolu şarkılarını ya da *elhamdülillah* gibi nakarat mısralarıyla Türkçe ilahileri hatırlamak yeterlidir.

Böyle şiirler çoğunlukla Fatiha örneğiyle uyumlu bir biçimde Allah'ın büyüklüğünün üçüncü tekil şahıs kipinde tasviriyle başlar ve ikinci şahıs zamiri "Sen"e döner. Fatiha Suresi, âdeta insan yavaşça ibadetin gayesine yaklaşırcasına hamdla başlar ve ardından, "Sana ibadet ederiz ve Senden yardım dileriz" ayetiyle Allah'ın zatına döner. Şair, Allah'a, uygun İlahi isimlerle hitap etme konusunda dikkatli olacaktır: aşk destanına giriş yazarken Allah'ın cemal sıfatlarını belirten isimler seçilirken, kahramanlık hikâyesinde ise Allah'ın celal sıfatları kullanılır. Deyim yerindeyse, dinsel şiirin büyük kısmı gerçekte Peygamber'in *Lâ uhsî aleyke sena'an*, "Seni hakkıyla senadan acizim" hadisinin özenli motifleri olarak görülebilir.

Namazın Müslüman dindarlığında özel bir yeri vardır; bunun biricik nedeni, namazın dinin beş direğinden biri olması değil, aynı zamanda namaz kılan kişinin Kuran ayetlerini okumasıdır; bunun anlamı, Müslümanın Allah'a bizzat O'nun sözleriyle hitap etmesi demektir: okuyan kişi ile duayı kabul eden Allah arasındaki bu yakın ilişki çok özel bir bağ kurar.

İnsan, namazın sonunda melekleri ve insanları selamlamasının ardından *dua*, kişisel niyazlarını ve *münacat*, iç konuşmalarını dile getirebilir. Böyle dualar kuşkusuz herhangi bir zamanda da yapılabilir, fakat namazın ardından henüz bedenen

ve ruhen temizken duaların daha etkili oldukları kabul edilir.

Bu niyazların içeriği insanların ihtiyaçları ölçüsünde çeşitlilik gösterir. İnsan herhangi bir dünyevi iyilik için, sağlık, endişelerden kurtulmak, başarı ve çocuk için ya da yeni ayı gördüğünde veya başka bir nedenle dua edebilir. Fakat bu somut insan dileklerinin yanı sıra, "Beni dindarlık elbisesiyle giydir!" duası gibi etik değerler için yapılan dualar da vardır. Peygamber'in *ya Rabbi zidni ilmen*, "Ya Rabbi ilmimi arttır" duası da insanlara ilham vermiştir; gerçekte her ikisi de Allah'ın ezeli irade ve hikmetine duyulan sevgi dolu bir güvenle aşılması gerekse bile, Cehennem korkusu kadar günahkârın bağışlanma ümidi ve Cennet özlemi de dile getirilmiştir.

Bunun yanı sıra Allah'a karşı isyankâr feryatlar da görülebilir: Helmut Ritter, Attâr'ın şiirlerinden mükemmel örnekler sunar. Şair, bu feryatları çoğunlukla akli dengesi bozuk insanların diliyle ifade eder, fakat bazen böyle feryatlar Anadolu'da bir "köy veli"sini dinlerken de görülebilir.[58] Ayrıca İkbâl'in bazı manzum duaları da Allah'ın amellerine karşı güçlü bir kırılganlığı ifade eder ve insanın yeryüzündeki hayatı kendi iradesine göre düzenleme iradesini vurgular.

Her zaman kabul edilen bir dua, başkalarına yapılan duadır ve yalnızca aile veya dostlar değil Allah'ın yarattığı herkes, hatta düşmanlar bile bu duaya dahildir; çünkü düşmanlar, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'deki bir hikâyesinde anlattığı gibi, dua eden insanın daha önceki kötü yolundan vazgeçip Allah'a dönmesine ve daha mutlu ve huzurlu bir hayata kavuşmasına yardımcı olabilir (*M* IV:56 vd.). İslam dünyasındaki birçok yazma kitabın sonunda ya kısa bir dua bulunur veya okuyucudan yazarı ve/ya metnin müstensihini duasına katması istenir. Aynı şekilde mezar taşlarında *el-fatiha* ya da Türkiye'deki gibi *ruhuna fatiha* sözcükleri bulunur; bu, ölen kişinin ruhsal esenliği için bir Fatiha okunması gerektiğini gösterir; çünkü Kuran okumak kadar dualar da, ölmüş insanların ıssız mezarlarındaki durumlarını iyileştirmeye yardım eder.

Geleneğe göre serbest duanın yalın bir dille ve edebi süslemeler olmaksızın yapılması gerekir; fakat sonraki dönemlerde Arapların çok süslü ve uyaklı cümlelere dönük sevgisi iyice ortaya çıkmıştır. Bu nedenle birçok dua, Arapça ve –sonraki bir dönemde– Farsça veya Türkçe yüksek nesrin başyapıtı olmuştur.[59] Bu bağlamda gü-

---

58 H. Ritter (1952), " 'Muslim Mystics' Strife with God.'

59 Bazı Müslüman dua derlemelerinin çevirileri mevcuttur; bunların arasında şunlar sayılabilir: Abdul Hamid Farid (1959), *Prayers of Muhammad*; Zayn al 'Abidin 'Ali ibn al-Ḥusayn (1988), *Al-ṣaḥifet al-kāmilat as-sağādiyya. The Psalms of Islam*, çev. William C. Chittick; Kenneth

nümüzde mükemmel bir İngilizce çevirisi bulunan *Sahifetü's-Seccadiyye*'de İmam Zeyne'l-Abidin'e atfedilen duaları anmak yeterlidir. Gazâlî'nin *İhya-ı ulumi'd-din*'i, Peygamber'den, ashabı ve ailesinden, İslamın ilk yüzyıllarındaki tanınmış dindarlardan ve ümmetin velilerinden aktarılmış geniş bir dua hazinesi içermektedir; böyle bir duanın, *dua-yi me'süre*'nin[Ω] (Hıristiyan dua sözlerine klasik dua kalıplarına benzer bir biçimde) özellikle etkili olacağı kabul edilir. Abdullah-i Ensarî'nin (ölm. 1089) arasına dua mısralarının serpiştirildiği *Münâcât*'ı, kısa, uyaklı Farsça duaların İran dünyasındaki ilk örneğini oluşturur; ve yüzyıllar boyunca Delhili Mir Derd (ölm. 1785) gibi sûfi şeyhlerince yapılan *tasavvufi* dualar ya da bazı tarikatlann geleneğinde kullanılan uzun niyaz zincirleri, insan kalbinin bitmek tükenmek bilmeyen özleminin nefis örnekleridir.[60]

Bu gibi geleneklerdeki kalıplardan birisi, vahyin içine aktığı kap olarak bir kutsiyete sahip olan alfabenin harfleriyle dua etmektir (bkz. s. 202). Böylece, örneğin *bi zel-i zâtike*, "Zâtının z'siyle" ya da "Tanrı'nın doğruluğunun, *sıdk*'ının s'siyle" gibi Allah'a yakaran "alfabetik" dua zincirleri görülebilir.[61]

Ayrıca kısmen sonraki dönemlerde, *bi-hakkı Muhammed*, "Muhammed'in hakkı için" ya da *bi-şerefi Muhammed*, "Muhammed'in şerefi için" diye biten dua kalıpları da görülür. Peygamber'in adı âdeta duanın kabulü için bir güvence olur. İbn Teymiye bu kalıba karşı çıkmıştır; ona göre bir insanın bunun yerine, duasına Peygamber'e salavat kalıbıyla başlayıp bitirmesi gerekir. Ayrıca Kuran'la ilgili dualar da görülür: "Kuran'ın hakkı için ... senden şunu dilerim...."

Dua sırasında sanki rahmetin akışını çekmek için avuçlar gökyüzünü gösterir bir biçimde eller açılır (ya da daha basit bir yorumla, Allah'ın, yalvaran bir kulunun açık ellerine bir şey koymamaktan üzüntü duyacağı düşünülür). Bu yüzden şairler, çınar ağaçlarının yapraklannı Allah'ın rahmetini dilemek için açılmış eller

---

Cragg (1972), *Alive to God*; *a.g.y.* (1955), "Pilgrimage Prayers;" *a.g.y.* (1957), "Ramadan Prayers;" A. Schimmel (1978b), *Denn Dein ist das Reich*, genişletilmiş baskısı *Dein Wille geschehe* (1992); Al-Ghazali (1992), *Invocations and Supplications: Kitāb al-adhkār wa'l-daʿ wāt...*, çev. ... Kojiro Nakamura; Al Gazzali (1990), *Temps et prières. Prières et invocations. Extraits de l'Ihyā' ʿulūm al-Dīn*, çev. P. Cuperly; ʿAbdullāh Anṣārī (1978), *Munājāt: Intimate Conversations*, çev. Wheeler M. Thackston Jr.

Ω *Dua-yi me'sure* veya *ed'iye-i me'sûre*: Hadislerde geçen dualar, Hz. Muhammed'den, sahabesinden naklolunan etkili dualar –yn.

60 A. Schimmel (1976b), "Dard and the Problem of Prayer."

61 Kriss ve Kriss Heinrich (1962), *Volksglaube im Islam*, c. 2, s. 92.

gibi görürler.

Fakat dünyadaki bütün insanlar gibi Müslümanlar da, şu sorundan son derece rahatsız olmuşlardır: dua gerçekten de işitilip yanıtlanabilir mi ve Allah niçin bütün yalvarışlarımıza yanıt vermez? Allah'a mutlak teslimiyet ve tevekkül kavramı üzerinde ısrarla duran bazı radikal sûfiler, her şeyin ezelde takdir edilmiş olmasından dolayı, duanın hiçbir yararı olmadığı görüşünü dile getirmişlerdir. Bir itaat eylemi olarak yalnızca namaz kılınabilir.[62] Bununla birlikte pek çok Müslüman, Kuran'ın vaadinden kuşku duyan bu gibi insanlara, "Bana dua edin, Ben de duanızı kabul edeyim" (Sure 40:60) ya da "Ben, kuşkusuz çok yakınım, dua eden bana dua ettiği zaman duasına karşılık veririm" (Sure 2:186) ayetlerini hatırlatmışlardır.

Şahıs olarak bir Tanrı, gözeten ve bilen bir Rab olarak Allah kavramı, kendisiyle mahlukatı arasındaki bir diyalogu zorunlu kılmıştır; bu diyalog doğal olarak O'nun tarafından başlatılmıştır. Bir hadis, "Allah, bir kişiyi affetmeyi murat etmeden onun ağzının af dilemek için açılmasına izin vermez" dediğine göre dua, yalnızca caiz değil, aynı zamanda gerekli bir davranıştır. Dua ve keder, birbirine karşı kalkan ve ok gibi iş görür ve geleneksel bir darbı meselde denildiği gibi, kişinin kalkan taşımaması savaşın koşulu değildir.

Ancak birçok duanın kabul edilmeyişi sorunu hâlâ karşımızda durmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Kuşeyrî ve başka yazarlar, Allah'ın tıpkı bizim kafesteki kuşların sesini dinlemekten zevk almamız gibi, kendisine yalvaran insanların seslerini dinlemekten hoşlandığını dile getiren bir hadis rivayet ederler; işte bu, Allah'ın kendisine yakaran insanların dileklerini derhal yerine getirmeyip, tatlı seslerinden biraz daha zevk almak için onları sıkıntıda tutmasının nedenidir ... (*AM* no. 730). Bu, yüksek ilahiyatçı akıl yürütmeye uymayan, kesinlikle son derece insanbiçimci bir açıklamadır. Fakat dua, çoğunlukla ilahiyatçı tasvirlerden uzak durduğu ve açıkça kendisine ait bir yerçekimi yasası olduğu için, "serbest" denilen dualar için geliştirilmiş birçok kural ve düzenlemenin varlığına rağmen müminlerin Allah'ın samimi her duayı kabul ettiğine inanmalarına şaşırılmamalıdır; hatta Mevlânâ'nın dediği gibi, Allah âdet gören kadının (ki kirliliği nedeniyle ne Kuran'a dokunmalı ne de okumalıdır) yaptığı duayı bile kabul eder. Rûmî buna Musa ve çoban hikayesi

---

[62] Christian W. Troll (1978), *Sir Sayyid Ahmad Khan, a re-interpretation of Islamic theology*. Yazara göre, başka ibadetler gibi kişisel dualar da Allah'ın hoşuna gider; fakat o, zorunlu olarak kulun dileğine karşılık vermez. Sör Seyyid, burada Mu'tezilenin; Allah, kendisine ibadet edilmesini istediği için kullarına dua etmelerini söyler, fikrine yakın durmaktadır.

bağlamında dikkat çeker; şu anlaşılır ki, katı ve mağrur peygamberin azarladığı basit bir Allah âşığı neredeyse Musa'dan daha üstün bir seviyeye ulaşmıştır. Duanın gerçek amacı, İkbâl'in Urduca nefis bir şiirde söylediği gibi, kişinin isteğinin kabul edilmesinden çok, bu insanın iradesinin Allah'ın iradesiyle birleşmek üzere değişmesidir; o zaman İlahi irade, kişi kendi alınyazısıyla uyumlu hale gelinceye kadar insan ruhunun her yanına sirayet eder, onu doldurur ve dönüştürür.[63]

Serbest dua namazın sonunda yapılabileceği gibi, *salat* bittikten sonra oturup ya Allah'ın herhangi bir ismini ya da mürşidin verdiği bir virdi tekrarlayarak tespih çeken dindar insanlar sıklıkla görülebilir. Dinsel açıdan temiz sayılan bir malzemeden yapılan ve otuzüç ya da doksandokuz taneli bir dizi olan *tespih* (sözcük anlamı, *subhanallah* gibi övgü sözlerinin söylenmesi) ya da *subha* denilen şey muhtemelen dokuzuncu yüzyılda Hindistan'dan merkezi İslam bölgelerine girmiştir;[64] fakat *zikir*, "anma" ya da "yad etme" âdeti Peygamber zamanına kadar gider. Kuran –içinde *zekere*, "hatırlamak" fiil kökünün defalarca yer aldığı– "Namazdan sonra Allah'ı zikretmekten..." (Sure 4:103) söz edip, "Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur" (Sure 13:28) diye taahhütte bulunmamış mıdır?

Bu "anma," başlangıçta yalnızca Allah'ı, O'nun rahmet ve nimetlerini düşünmek (*zikir*) anlamına gelirken (bir müminin sürekli yapması gereken bir iş), oldukça erken bir dönemde, belli evradın binlerce kez tekrarlandığı tam bir tefekkür sistemine dönüşmüştür.[65] *Allah* ismi belki de böyle amaçlar için kullanılan ilk virddi, çünkü her şeyden önce Kuran, müminlere "Allah'ı anma"yı hatırlatmıştır. Bunun yanı sıra tövbe, *istiğfar* ya da *subhanallah* veya *elhamdülillah* tespihleri pek çok kez tekrarlanmıştır ve kelime-i şahadet ya da en azından olumsuzluk edatı *lâ* ile istisna edatı *illa* arasında yer alan ilk kısmı [*la ilahe illellah*], uzun tefekkürlerin ideal aracıydı; üstelik kelime-i şahadetin bu ilk bölümü nefes alıp vermekle kolayca bağdaştırı-

[63] Iqbâl (1937), *Zarb-i Kalîm*, s. 267.

[64] Namaz tespihlerinin tarihi için bkz. W. Kirfel (1949), *Der Rosenkranz*; Helga Venzlaff (1975), *Der islamische Rosenkranz*. M. S. Belguedj (1969), "Le chapelet Islamique et ses aspects nord africains," Kriss ve Kriss Heinrich'in (1960, 1962) yaptıkları gibi, tespih, belirli bir biçimde sürekli olarak esma i hüsnanın veya tesbihatın tekrarlanmasıyla takdis edildiğinden ve böylelikle bir şifa verme gücüne ve özel bir berekete sahip olduğuna inanıldığından söz eder.

[65] Zikir hakkında bkz. L. Gardet (1972-3), "La mention du Nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane." Tasavvuf üzerine pek çok çalışma çeşitli zikir tarzlarıyla ilgili betimlemeler içermektedir; kaynaklar için bkz. A. Schimmel (1975a), *Mystical Dimensions of Islam*, s. 167-78 [*İslamın Mistik Boyutları*, 170 181].

labilir: "Tanrı'nın ne olmadığına" işaret etmek için *la ilahe*, "hiçbir ilah yoktur"un nefes verirken, nefes alırken ise *illallah*, "yalnızca Allah vardır"ın söylenmesi, her şeyin her şeyi kuşatan İlahi Varlığa döndüğünü gösterir.

Süfiler, tefekkür eden kişinin yanlış bir isim kullanıp da etkilenmemesi için doksandokuz İlahi İsmin her birinin işleyişini anlamak için birtakım psikolojik sistemler geliştirmişlerdir. *Zikir* sesli ya da sessiz yapılabilir; sesli *zikir* genellikle tarikat kardeşlerinin toplantılarında yapılır ve başka her ses yavaşça kaybolduktan sonra *Allah* isminin son *h*'sinin tekrarında sona erer; bu son aşama derin bir iç çekişi andırır. Sessiz zikir ise tefekkür içindeki kişinin, h [ه] harfinin yani, deyim yerindeyse erişilmesi düşünülen en büyük yakınlığın aydınlık halkasıyla kuşatılana kadar Allah kelimesinin harflerinde seyahat olarak tanımlanmıştır.[66]

Zikir bütün bedene ve ruha nüfuz etmelidir;[67] süfiler bedendeki manevi güç merkezlerini yavaşça açmanın gelişmiş yöntemlerini öğrenmişlerdir; bunlar beş veya yedi nurani nokta, *letâif*'tir. Bu teknikler, oturuştaki uygun hareketler veya tavır ve doğru nefes alıp vermek, müridin kalbinin nasıl terbiye edileceğini en iyi bilen bir şeyhten öğrenilmelidir. Çünkü *zikir* daima kalp aynasını terbiye etmenin bir aracı olarak kabul edilmiştir; bu kalp kolaylıkla dünyevi kaygıların ve düşüncelerin tozuyla örtülebilir; halbuki sürekli *zikir* bu tozu ortadan kaldırır ve kalbi temizler, böylece kalb İlahi ışığı idrak edebilir ve İlahi güzelliği yansıtabilir. Basit bir zikrin bile bütün varlığa nasıl nüfuz ettiğini bir Pakistan evinde gayet net bir biçimde gözlemledim: bir felcin ardından yaşlı bir anne konuşamaz duruma gelmişti, fakat saatlerce *Allah* sözcüğünü tekrarlıyordu; belki de teneffüs ediyordu demeliyim.

Zikir sırasında bedenin belirli duruşlarının olması gerekir. Kişi çoğunlukla başını dizlerinin üzerine koyar; dizler, Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin de belirttiği gibi, "tefekkür eden insanın Tür Dağı"dır, bu dağda insan, tıpkı Musa'nın yaptığı gibi, İlahi ışığın tecellisiyle karşılaşır.[68] Bu düşüncenin ne kadar yaygın olduğu, Şah Abdüllatif'in harika Sindhi *Risālō*'sundan anlaşılır. Aşağı İndus Vadisi'nde yaşa-

[66] Kalbin Allah sözcüğünün harfleri boyunca yaptığı seyahatinin betimlemesi, ʿAndalīb (1891), *Nāla-i ʿAndalīb*'de, c. 1, s. 270 isimli eserde verilmiştir.

[67] F. Meier (1963), "Qušairīs *Tartīb as-sulūk*," zikrin nasıl bütün varlığa nüfuz ettiğinin etkileyici bir betimlemesidir. Halvette zikir tecrübesinin modern bir betimlemesi için bkz. Michaela Özelsel (1993), *Vierzig Tage. Erfahrungen aus einer Sufi Klausur*.

[68] Suhrawardī (1978), *ʿAwārif* (çev. R. Gramlich), s. 125; Shah ʿAbdul Laṭīf (1958), *Risālō*, "Sur Rāmakali" V, mısra 1, 2.

mış olan bu onsekizinci yüzyıl sûfi şairi, eserinde, kendisine göre Allah'ın gerçek âşıkları demek olan gerçek Yogilerin dizlerini, tecellinin gerçekleştiği Tûr Dağı'na benzetir.

Müslümanların inanışına göre dua, Allah'ın çağrısına verilmiş bir yanıttır. Batılı okuyucular, Mevlânâ'nın herhangi bir yanıt alamadığı için dua etmeyi bırakan bir adamın hikâyesini çok iyi bilirler; fakat daha sonra Allah tarafından bu adama, kendisinin her "Ya Rab!" deyişinde Allah cihetinden 100 kez, "lebbeyk" [buyur] diye karşılık verildiği öğretilmiştir (*M* III:189 vd). İlk olarak 1821'de Alman ilahiyatçı F. D. A. Tholuck[69] tarafından Latinceye çevrilen bu hikâye, Nathan Söderblom ve Tholuck'un eserlerini inceleyenlerin İslamın da pekâlâ *oratio infusa*, yani lûtfedilen dua kavramını kabul ettiğini anlamalarında yardımcı olmuştur; fakat İslam edebiyatında Mevlânâ'dan önce bu fikirden haberdar olanlar varsa da sayısı azdı. Duanın Allah tarafından başlatıldığına ilişkin birtakım hadisler vardır; Hallac (ki şöyle demiştir: "Ben sana sesleniyorum, yok, Sen bana sesleniyorsun") ve ondan kısa bir süre sonra da Nifferî (ölm. 965) gibi sûfiler bu fikri çok sık kullanmışlardır. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde, İlahi bir hediye olarak duanın sırrına işaret eden yalnızca o meşhur hikâye değildir, ayrıca şair şu mısraı defalarca tekrarlar:

> Allahım! Yaptığım bu dua da senin ihsanın, senin bağışındır. Bunu da bize sen öğrettin, yoksa bu külhan gibi olan çöplükte, bu tende ne diye gül bahçesi yeşersin, yetişsin. (*M* II:2450)[Ω]

Mevlânâ, İslamın içinde ve dışındaki bütün mistikler gibi, duanın sözcüklerle sınırlı olmadığının farkındaydı. O, yukarıda söz ettiğimiz, "Benim Allah ile bir vaktim vardır" hadisini açıklarken, namazın (buna serbest dua ve *zikir* de eklenebilir) yalnızca zahiri bir biçim olduğu ve ruhunun ise daha çok "içe yönelmek ve bilinci yitirmek" olduğu gerçeğine işaret eder. Bu durumdayken bütün zahiri biçimler dışarıda bırakılır ve artık hiçbir mekân kalmaz. Öyle ki, salt ruhtan ibaret olan Cebrail bile.

Yalnızca sessizlik vardır; kutsal sessizlik, Mevlânâ'nın dediği gibi, namazın gerçek sonudur.

> Sessiz ol ve sessizlik yoluyla hiçliğe doğru git,

---

69 F. D. A. Tholuck (1821), *Ssufismus theosophia persarum pantheistica*, s. 12.

Ω Şefik Can çevirisi. Gölpınarlı çevirisi ise şöyle: "Bu dua da senin bağışın, bunu da sen öğrettin bize; yoksa külhanda ne diye gül bahçesi bitsin." (II:2453)

Ve bir hiç haline geldiğinde ise salt hamd ve şükür olacaksın.

Çünkü sessizlik dinsel tecrübenin çok büyük bir parçasıdır[70] ve söz gibi farklı ton ve çeşitleri vardır. İsim ve evrâdın zikredilmemesi gerektiği anlamına gelen "kutsal sessizlik" vardır: ne gerçek *zikir*'le meşgul olan kişi yakardığının ismini ifşa eder ne de sülûkunu tamamlamamış kişinin, sessiz tefekkürûn yapıldığı İsmaili Cemaathanesine girmesine izin verilir. Hatta tapımda kutsal ya da yabancı bir dilin kullanılması bile belirli bir biçimde sessizliktir: İnsan bir şeyin, İlahinin normal bir gözlemcinin anlamadığı ses ve sözcüklerle konuştuğunu hisseder.

Genellikle sessizlik mehâbetten doğar: Güçlü bir kralın huzurunda fakir uşak, konuşmaya cesaret edemez. Sessiz zikirde isimlerin ya da evrâdın tekrarlanması tamamen içselleştirilmiştir ve hiçbir işaret ya da sözcük yoktur; özellikle Nakşibendîlerin vurguladığı gibi gerçek ibadet *halvet der encümen*, "kalabalık içindeki yalnızlık"tır; bu, dünyevi bir görevi yerine getirirken kalbin sürekli Allah'ı anmasıdır; Farsça bir deyimde ifade edildiği gibi *dest be-kâr dil be-yâr*, "El işte gönül yârin [Hakkın] yanında"dır. Kuran, kendilerini ne ticaretin ne de çalışmanın Rablerini hatırlamaktan alıkoymadığı (Sure 24:37) ve *fi salatin daimün*, "sürekli [aksatmadan] namaz kılan (Sure 70:22-23) bu kişileri övmüştür.

Bu bağlamda "az yemek, az uyumak, az konuşmak" (*kıllet-i taâm, kıllet-i menâm, kıllet-i kelâm*) şeklindeki eski üçlü kuralın son kısmında ima edilen zahidane sessizlik de akla gelebilir; bu kural, bazı süfilerde neredeyse tam bir sessizliğe yol açmıştır. Türkiye'de sessizlik, tıpkı *Zekeriya sofrası*'nda olduğu gibi, bazı adakların yerine getirilmesinin bir parçasıdır.

Mevlânâ'nın daha önce aktardığımız mısralarında görüldüğü gibi, sessiz duadan söz edildiğinde onun yaklaşımı tarif olunamazın sözcüklerle yakalanamayacağı duygusundan kaynaklanır. Bu nedenle Mevlânâ'nın şiirlerinin birçoğu *Hâmûş*, "Sessiz ol! Sakin ol!" çağrısıyla sona erer, çünkü o, İlahi Sevgili ile olan sevgi dolu deruni konuşmanın sırrını ifade edemezdi. Bunu yapabilmek için "dilsizliğin dilini" öğrenmek gerekir.

Bununla birlikte sessizliğin merkezi konumundan ve zorunluluğundan bu kadar haberdar olan mistiklerin, düşüncelerini dile getirme gücüne sahip olmadıklarını açıklamak için sözcüklerle tıka basa dolu kitap ve dualar yazmış olmaları, birçok dinsel gelenekte ve hiç kuşkusuz İslamiyette görülen bir paradokstur. Onlar, bir in-

---

70 Bu sorun için bkz. G. Mensching (1926), *Das heilige Schweigen*.

sanın tecrübesi hakkında konuşmasının, aslında bu tecrübeye yapılmış bir ihanet olduğunu biliyorlardı; çünkü Zünnûn'un da dediği gibi, hür insanların (Allah'ın gerçek erleri) kalpleri sırların kabirleridir, *kulübü'l-ahrâr kubüru'l-esrar.* Tanrı'yla yakınlığın en yüksek noktalarına ulaşanlar ifade kapılarını sıkıca kapatırlar. Hallac, sevgi birleşmesiyle ilgili *ifşau's-sır,* "sırrı açıklama" günahına yeltendiği için idam edilmedi mi? Bu durum en azından sonraki kuşakların Hallac'ın darağacındaki ölümünü yorumlayışlarıyla sessizliğin önemine işaret eder.

Bu noktada onlar, Batı geleneğindeki kökleri, yüzyıllar boyu Hıristiyan ve İslam mistisizmini etkilemiş olan Dionysios Sahte-Areiopagitesçi teolojiye kadar giden olumsuz teolojinin,* teolojik sessizliğin temsilcileriyle aynı noktada birleşirler.

Mistik –sözcüklerle alabildiğine oynayan birisi olarak tecrübesini birçok paradoksla ifadeye çalışsa bile– yine de sükût etmek zorundadır, çünkü o, İlahi Derya'nın, *deus absconditus*'un ulaşılamaz derinliğine ulaşmaya çalışmaktadır; ayrıca mistik, rüyalarını anlatma gücüne sahip olmayan bir dilsiz misali konuşamaz. Bununla birlikte Peygamber bununla birlikte konuşmak zorundadır, konuşmalıdır ve *deus revelatus*'u [İlahi vahiy] vazetmelidir. Bu vahiy İslamiyette İlahi Kelam'ın görünür hale geldiği kutsal kitap aracılığıyla vuku bulur.[71]

---

* Olumsuz teoloji (*apophatic theology*): Olumsuzlama yoluyla yapılan teoloji. Buna göre Tanrı dolaylı olarak O'nun ne olmadığını söyleyerek bilinebilir. İnsan dilinin yetersizliği vurgulanır. Philon ve Plotinos bu Hıristiyan olumsuzlama geleneğini etkilemiştir. Bu etkiler Nazianz'lı Gregorius ile Sahte Areopagus'da da görülür. Bu, mistik teolojinin ve Doğu Ortodoksluğunun belirleyici bir özelliğidir ve Hint Advaita Vedanta'sıyla paralellikler gösterir –yn.

[71] Allah'a "nebevi ve "tasavvufi" yaklaşımlar arasındaki farkın mükemmel bir tasviri için bkz. Iqbâl (1930), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 5. bölümün başı. *Payām-i mashriq* (1923), s. 186'da Ikbâl, Rûmî'nin *D* no. 441'deki şiirine nazire olarak bir gazel terennüm etmektedir.

Dediler ki: Yaklaştır dudaklarını ve sırlarımızı söyleme!

Dedim ki: Hayır!. *Allahü ekber diye* haykırmak, bütün arzum bu İşte.

Kutsal Kitap[72]

İslamın merkezi Kuran'dır. Kuran'ın sedası, daha önce ifade edildiği gibi, Müslümanların yaşadığı mekânı belirler ve Kuran yazılı nüshalarına son derece saygı gösterilir. Başka hiçbir dinde Kitap, İslamdakinden daha büyük bir önem kazanmamıştır. En önemlisi İslam *ehl-i kitap*, vahyedilmiş bir Kitaba sahip olanlar ile olmayanları ayırt eden ilk dindir. Harry Wolfson'un yerinde ifadesini kullanırsak, Müslümanlar için Kuran, Hıristiyan inancındaki "Tecessüt eden Kelam"ın karşılığı olan *verbum visibile*, "Görünen Kelam"dır.

Bununla birlikte yazılan ve yüzyıllar boyunca sayısız defa okunan yalnızca Kuran değildir; çok eskiden beri yazma işinin kendisi kutsal kabul edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla harflerin özel bir gücü vardı; ayrıca eski uygarlıklarda yazı yazma sanatıyla uğraşmasına izin verilen ve bu sanatı icra eden yazıcılar kendi aralarında bir sınıf oluşturmuşlardı; onlar, kutsal ve gizli hikmetin muhafızlarıydılar.

Harflerin esrarı pek çok Müslüman düşünüre ilham vermiştir, bu düşünürlerin çoğunluğu aşağıdaki ifadelerin sahibi Şia'nın altıncı imamı Caferü's-Sâdık'la aynı fikirdeydi:

> İlk planda, Allah'ta bir düşünce, bir niyet, bir irade kabardı. Bu düşüncenin, bu niyetin ve bu iradenin nesnesi harflerdi. Allah onlardan bütün şeylerin kuralını, algılanabilir her şeyin kanıtını, zor olan her şeyin ölçütünü yaratmıştır. Bu harfler sayesinde her şey bilinebilir.[73]

İbn Sina'ya bile harflerle bağlantılı bir eser olan *Risâle-i Neyrûziyye* mal edilir. Mistik düşünürler ve şairler, harflere işaret etmekten ya da harflerle olaylar arasında, harflerin biçimleri ile insan biçimleri arasında şaşırtıcı ilişkiler icat etmekten hiçbir zaman geri durmamışlar, hatta İbnü'l-Arabî'nin meşhur bir beytinde olduğu gibi insanları ortaya çıkmayı bekleyen "yüce harfler" olarak görmüşlerdir.

İnsanın kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır anlamındaki hadis, şiirsel bir biçimde insan kalbinin, Allah'ın elinde tuttuğu ve uçsuz bucaksız yaradılış levhasına

---

[72] Kitap ve yazının önemi hakkında bkz. A. Bertholet (1949), *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*; F. Dornseiff (1922), *Das Alphabet in Mystik und Magie*; Jean Canteins (1981), *La voie des Lettres*. Kuran hakkında bkz. Thomas O'Shaughnessy (1948), "The Koranic Concept of the Word of God;" Aty A Roest Crollius (1974), *The Word in the Experience of Revalation in the Qur'an and Hindu Scriptures*.

[73] G. Vajda (1961), "Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim Rāzī."

gereken her şeyi yazdığı bir kaleme benzediği şeklinde yorumlanmıştır. İnsanın bir kalem ya da başhattat tarafından yazılmış harfler şeklinde tasavvur edilmesi İslam şiir sanatında yaygındır, nitekim Mevlânâ şöyle demektedir:

> Gönlüm, bir sevgilinin elindeki kaleme döndü; bu gece z harfini yazıyor, yarınsa r harfini yazacak*
> O, kalemi rik'a, nesih ve daha başka yazılar yazmak için yontar; kalem ise ben de kimim ki der, ancak sana teslim olmuşum
> Gâh kalemin yüzünü karartır, gâh onu saçına sürer, gâh başaşağı tutar onu, gâh onunla bir iş görür.
>
> (*D* no. 2530)[Φ]

Mevlânâ'dan yedi yüzyıl sonra Delhili Gâlib (ölm. 1869), kendilerini böyle tuhaf biçimlerde yazan Allah'a karşı isyan eden harflerin bu haykırışını, Urdu şiir sanatına kazandırmıştır: giydikleri kâğıt gömlek (yani kâğıt üzerine yazılmaları gerçeği), onların İlahi Kalem'in faaliyetlerinden mutsuz ve şikayetçi olduklarını gösterir. Fakat aynı şair, ölüm düşüncesi karşısında da hayıflanmıştır; her şeyden önce ölüm, zaman levhasında kolayca tekrarlanabilen bir harf değildir.[74]

Kuran'm yazıldığı Arap alfabesi, ilkin, a, b, c, d, h, v, z şeklindeki eski Semitik alfabe sıralamasını izlemiştir ve bu sıralama, bir harfin sayısal değeriyle bağlantılı durumlarda *ebced* denilen harf dizisinde hâlâ kullanılır. Bu sistem *elif* = 1 ile başlayıp, *y* = 10'a kadar tek rakamlı sayıları, k [*kaf*] = 100'e kadar onlu sayıları ve ğ [*gayn*] = 1000'e kadar yüzlü sayıları sayar, böylece bütün ondalık sistem alfabenin yirmisekiz harfiyle karşılanır ve artık önemli olayların tarihlerini veren kehanette bulunmak ya da tarih düşürmeler için kullanılabilir. Bu tarihler, bir prensin doğumundan din âlimlerinin (çünkü Kuran'dan aktarılan ayetler genellikle sayısal değerleriyle uygun tarihler sunmuştur) ya da siyasetçilerin ölümlerine değin uzanır; ölümler için yapılan tarih düşürmeler daha az övücü cümlelerden oluşur.

Kısas-ı Enbiya, önceki peygamberlere kadar uzanan *ebced* harflerinin derin anlamları hakkında farklı hikâyeler sunar; en manevi açıklama İsa'ya atfedilir, ona göre

---

* *Z* ve *r* harleri "*zer*" yani altın kelimesini oluşturur. Yani "altına döneceğim, sararıp solacağım ya da ayarı tam altın kesileceğim" denmek isteniyor. Abdülbâki Gölpınarlı'nın açıklaması yn.

Φ Abdülbâki Gölpınarlı çevirisi, *Divan-ı Kebîr*, c. VI, s. 35 yn.

74 Ghâlib (1969b), *Urdu Dīvān*, no. 1. Ayrıca bkz. A. Schimmel (1978a), *A Dance of Sparks*, bölüm 4 ve genel anlamda, Schimmel (1984a), *Calligraphy and Islamic Culture*.

her bir harf Allah'ın özelliklerinden birine işaret eder: a [*elif*] = *Allah*; b [*be*] = *Bahâullah*, "Allah'ın izzeti;" c [*cim*] = *celâlullah*, "Allah'ın azameti ve gücü;" d [*dal*] = *dinullah*, "Allah'ın dini;" h [*he*] = *hüve Allah*, "O Allah'tır"[75] vs.... Buna karşın İsmaili kozmolojide *elif*, *nâtık*; *be*, *vâsî* ve *te* ise *İmam*'ı simgeler.

Pek çok surenin başında gelen ve anlamları açık olmayan harf-i mukattaa'ya çok önemli bir rol atfedilmiştir. Böylelikle pek çok esrarengiz özellik onlara isnat edilmiştir; bu harfler, ayrıca *TH*, *Tâhâ* (Sure 20:1) ya da *YS*, *Yâsîn* (Sure 36:1) gibi Peygamber'in özel isimlerine işaret eden harfler ya da daha başka gizli kısaltmalar olarak görülmüştür; böylece *HM*, *Hâ-Mîm* yedi büklümüyle bazen *habîbî Muhammed*, "Sevgilim Muhammed" olarak okunmuştur.

Bu tek başlarına duran harfler dinsel-büyüsel bağlamlarda da sıklıkla kullanılmıştır ve Kuran'ın ilk suresinde bulunmayan *sevâkıtü'l-fatiha*, yani yedi harfle birlikte bu harfler, kan taşına veya akik taşına oyulmuş tılsımlarda bulunabilir.[76] Ayrıca bu harfler, bir dizi Kuran ayeti ve/ya sayıyla birlikte, içine konan suları şifa verici kılmak için metal kaplara yazılır. Böylece hasta, tıpkı Dekken'de, Besmelenin harflerini yalayıp yuttuğu farzedilen (bkz. s. 147) *Besmele kâ dulhân*, "*Besmele*'nin damadı" gibi, "harflerin gücü"nü içebilir. Muska ve tılsımlarda, çoğunlukla Kuran'ın son iki suresi [Felak ve Nas], insanın çeşitli kötülüklerden (Allah'a) sığındığı" *muavezeteyn* sureleri kullanılır. Başka bir koruyucu sözcük ise duvarlarda, giriş kapılarında ya da pek çok tılsımlı eşyada görülen ve bilindiği kadarıyla anlamsız bir sözcük olan *bedûh* sözcüğüdür; Gazâlî bile doğum gibi belli durumlarda *bedûh* sözcüğünün önemini vurgulamıştır.[77] *Bedûh* [b'duh], çok sık kullanılan bir vefkin köşelerini oluşturan dört rakama (b = 2, d = 4, u = 6, h = 8) karşılık gelir (merkezine beş yerleştirilmiştir ve her yönde toplamı onbeştir).

Kelime-i şahadet'in de kutsal gücü vardır. Bu nedenle sözcükleri çoğunlukla sanduka örtülerine nakşedilir ya da türbelere işlenir, bu durumda ölünün kabirde sorgu melekleri Münker ve Nekir'in sorularını yanıtlamada hiç zorluk çekmeyeceği

---

75 Kisâ'î (1977), *The Tales of the Prophets*, s. 60 vd.

76 A. Jeffery (1924), "The Mystic Letters of the Koran." E. W. Lane'e göre (1978 ed.), *Manners and Customs*, s. 256 vd, şifa niyetiyle ve yardım dilemek için sıklıkla kullanılan Kuran ayetleri, şunlardır: Sure 8:14; 10:80; 16:70; 17:82; 26:79 81 ve 41:45. Şiîlerin Kuran kullanışı hakkında bkz. (pek çoğu, genellikle Sünnilerin kullandıkları ayetlerle aynıdır) B. A. Donaldson (1937), "The Koran as Magic."

77 R. McCarthy (1980), *Freedom and Fulfillment*, s. 110.

ümit edilir. Kuran ayetleri ya da kutsal harfler, bütün bir elbiseyi süslemek için kullanıldığında, onu giyen kahramanın savaş meydanından selamet ve zaferle döneceği ümit edilir. Günümüzde ise araba ve pencereler için *besmele*, Ayete'l-Kürsî (Sure 2:255) ya da kem gözlere karşı okunan *Maşallah*, "Allah ne dilerse" gibi en etkili takdis sözlerinin yer aldığı çıkartmalar bulunur. Bu ayetler ve sözler levhalarda da kullanılır, genellikle akik olmak üzere farklı malzemeler üzerine işlenir, çinilere kazınır ve sonsuz çeşitlilikteki hat desenleriyle binlerce kartpostala basılır. Bu durum garip sürprizlere neden olabilir; nitekim bir Amerikan firması, süslü bir dizayna sahip tişörtler önerdiğinde, Müslümanların aklına hemen *kelime-i şahadet*'in bir parçası veya *Allah* sözcüğü gelir. (Ortaçağ Avrupa'sında Kufî harflerle yazılan Arapça dinsel sözlerin kumaşları, hatta Bakire Meryem'in halesini süslemede kullanıldığını hatırlatalım.)[78]

Evlerde ve bazen de camilerde, Peygamber'in asil bedensel ve ruhsal niteliklerinin en eski kaynaklarda anlatıldığı şekliyle tasviri anlamına gelen *hilye-i şerif* görülebilir; bu Arapça metin genellikle onyedinci yüzyıldan kalma meşhur bir Türk işi modeli örnek alarak nefis bir hatla yazılmıştır ve Müslüman için resminin yapılması yasaklanmış olan Peygamber'in gerçek bir resmi işlevini görür.

Bengalliler gibi Arap alfabesinden farklı bir yazıyı kullananlar için Arap harflerinin görünüşünün bir kutsallık duygusu taşıdığı anlaşılmaktadır; Josef Horovitz, yirminci yüzyılın başında, Bengalli köylülerin üzerinde Arapça yazılar bulunan taşları dindarca bir tavırla kutsadıklarını gözlemiştir, daha sonra da aynı insanların, üzerlerinde Arapça yazılar bulunan kibrit kutularını, belki kutsal bir ad ya da sözcüğe saygısızlık olur diye dikkatli bir biçimde sakladıkları görülebilir.[79] Bengal'in hâlâ Pakistan'ın bir parçası olduğu zamanlarda *Hurûf-i Kuran*, "Kuran Harfleri" adlı bir hareket hız kazanmıştır: Müslümanlar, İslam mirasına sadakatlerini göstermek için Bengaliyi Arap harfleriyle yazmak istemişlerdi ve yazı farklılığının 1971'de Pakistan'ın bölünmesine katkıda bulunduğu kesindir.

Çünkü İslamın egemen din haline gelmek için yayıldığı her yerde Arap harfleri güçlü bir bağ oluşturmuştur. Arap alfabesini reddetmek, dinsel ve kültürel geçmişten tam bir kopuş anlamına gelmiştir; Atatürk Türkiyesi buna verilebilecek bir örnektir. Arapça yazmak Türkçe dilbilgisine ve ses sistemlerine tam anlamıyla uyma-

[78] R. Sellheim (1968), "Die Madonna mit der *šahāda*."

[79] J. Horovitz (1907), "A List of Published Mohammedan Inscriptions of India," c. II, s. 35.

sa da klasik Osmanlı Türkçesinde bulunan çok sayıdaki Arapça ve Farsça sözcük ve dilbilgisel unsur, Türklerin İslama girmelerinden sonra bu alfabeyi kullanmalarını doğal bir seçenek haline getirmiştir. Arap harflerine dönüş, yakın zamanlarda, Orta Asya'daki eski Sovyet cumhuriyetlerinde gözlemlenebilir. Buradaki Müslümanlar hoşlanmadıkları Kiril alfabesinden kurtulup muhteşem İslami geçmişteki kültürleriyle yeniden bütünleşmeye çalışmaktadır. Tacikistan buna tipik bir örnektir. Arapçayı Latin harfleriyle yazmak için yapılan bireysel girişimler Araplar arasında sert tepkilere neden olmuştur; aynı şeyi Pakistan'da Urduca için yapmaya çalışan ürkek bir girişim de benzer biçimde başarısızlığa uğramıştır.

Kuran'ın ilk nüshalarındaki Arapça harfler oldukça biçimsizdi, fakat kısa bir zaman içinde yazı güzelleştirilmiş ve iyi ölçeklendirilmiş biçime kavuşturulmuştu; gerek Kuran vahyini korumak gerekse dış ilişkilerde kullanmak veya kitapların istinsah edilmesi [elle kopyalama] gibi pratik amaçlar için İslami yönetimlerin merkezlerinde farklı yazı sitilleri ortaya çıkmıştır.[80]

Kuran nüshalarında ya da kitabelerde kullanılan erken dönem Arapçasının ağır ve köşeli stillerinin çoğuna, Ali ibn Ebu Talib ile yandaşlarının merkezi olan Irak'ın Kûfe şehrinden dolayı "Kûfî" demeye alışığız; Ali de genellikle hat sanatının bir nevi piri kabul edilir. Bu nedenle de *silsile*'ler, yani sülûk zincirleri genellikle ona dayanır. Deri üzerine yazılmış ilk Kuran'lar, Martin Lings'in de doğru bir biçimde saptadığı gibi, "ikonalara benzer bir özellik" kazanmıştır.[81] Bir insan bunlara baktığında, vahyin kalbe huşu veren ve yakın duran canlı unsurunu keşfettiğini görür. Müslümanların inanışına göre orijinal olan ve üçüncü halife Osman tarafından derlenip bir araya getirilen nüshalara büyük saygı gösterilir.

Hat sanatı daha çok Ilahi kelamı olabildiğince güzel bir biçimde yazma arzusundan dolayı gelişmiştir; Memluk ve Timur zamanlarından kalma (onuncu yüzyılda sanatsal olarak biçimlendirilmiş) ve elyazısı sitilinde yazılmış muhteşem büyük Kuran'lar, Türkiye veya İran'da yazılan küçük, zarif nüshalar kadar etkilidir. Türkiye'de Şeyh Hamdullah (ölm. 1519) geleneğinin önde gelen üstatlarından Hafız Osman'ın (ölm. 1689) yazdığı nüshalar, dindar insanlar tarafından orijinal nüshaya denk sayılmış ve bu nedenle de kehanet için kullanılmıştır. Türkiye'de basılmış pek

---

80 Bir tartışma için bkz. G. Schoeler (1992), "Schreiben und Veröffentlichen. Zur Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten."

81 M. Lings (1976), *Quranic Calligraphy and Illumination*. Ayrıca bkz. A. Schimmel (1984a), *Calligraphy and Islamic Culture*, kitabın çeşitli yerlerinde.

çok Kuran nüshası Hafız Osman'ın eserine dayanmaktadır.

Kuran harflerinin *bereket*'ine duyulan inanç, ilk kez Sıffin Savaşı'nda (657) Ali'yle savaşan Muaviye yenilmekten korkup, askerlerinden Kuran sayfalarını mızraklarına takmalarını istediğinde doğrulanmıştır; İlahi kelam, iki Müslüman önder arasında hüküm verecekti. Bu, zaferi kazanmayı mümkün kılmasa bile, en azından mağlubiyeti önlemek için Kuran harflerinin *bereket*'ini kullanma girişimi olarak görülebilir. Sûfi tarih kitapları İbrahim ibn Ethem'in (ölm. 777 civarı), gemide bulunan Kuran sayfaları sayesinde fırtınadan kurtulduğunu anlatır;[82] Hıristiyan geleneğindeki bir ikona ya da haç hakkındaki menkıbelere benzeyen bu tür hikâyeler İslam menkıbelerinde yaygındır.

Kuran harflerinin ve sözcüklerinin *bereket*'i söz konusu olduğunda, Kuran'ın herhangi bir sayfasını ya da bir bölümünün yazılı olduğu yaprakları tahrif etmemek konusunda dikkatli olmak gerekir; *Journal of the Pakistan Historical Society* 39, 1 (1991) İçindekiler kısmının ardından şu uyarıyı yapar:

> Kuran ı Kerim'in kutsal ayetleri ve hadisler, Tebliğ niyetiyle ve dinsel bilginizi artırmak için dergide basılmıştır. Onların kutsiyetlerine halel getirmemek sizlerin görevidir. Bu nedenle bu ayet ve hadislerin basılı olduğu sayfalar uygun İslami usûle göre kullanılmalıdır.[83]

Eski Kuran sayfalarının ve cüzlerinin ne kadar titizlikle korunduğu, 1971 yılında, Yemen'in San'â kentindeki Ulu Cami'de bulunan ve çoğunluğu deri üzerine yazılmış ilk Kuran nüshalarına ait binlerce cüzün yer aldığı çok sayıda torbayla iyice anlaşılmaktadır.

İnsanlar, böyle bir güç içeren metinlerin kaynağı üzerine hayli kafa yormuşlardır; Hindistan'da Vedaların sudûr ettikleri kabul edilirken, buna karşın başka geleneklerde bu yazarlar, efsaneye göre doğaüstü bir biçimde doğmuşlardır; yaygın bir inanç da Metinlerin ezeliyeti düşüncesidir.

Kuran ezelidir; *Ümmü'l-Kitab*'ın (Sure 43:4) semavi aslı *levh-i mahfûz*, "Korunmuş Levha"da korunmaktadır, böylelikle Kuran, bu dünyada ortaya çıktığı andan

---

82 ʿAṭṭār (1905), *Tadhkirat al-awliyā* [*Tezkiretü'l-Evliya*], c. 1, s. 105.

83 Bu uyarı, açık bir biçimde Pakistan'daki en son *Şeriat Yasası*'na dayandırılır; § 295B'de şunlar yazıyor:

> Kim ki, Kuran-ı Kerim'in bir nüshasına karşı saygısızlık yapar veya onu kirletip zayi ederse veya onu herhangi bir küçültücü amaçla veya şer'i olmayan bir gayeyle kullanırsa, ömür boyu hapisle cezalandırılır.

başlayarak insanlar arasında İlahi gücü mevcut hale getirir. G. E. von Grunebaum'un nefis bir karşılaştırmayla belirttiği gibi, Kuran "değişen bir dünyada zamansızlığın zamandışılığın lengeridir."[84] Kuran'ın mesajının nihayeti yoktur, nitekim Sure 18:109'da şöyle denilmektedir: "Rabbimin sözleri için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarı da yardıma gelse, O'nun sözleri tükenmeden denizler tükenirdi." Ayrıca Kuran'ın her bir sözcüğünün sonsuz anlamı vardır ve dünya onu daima yeni bir biçimde anlayacaktır.

Mutezile ile ehl-i hadis arasındaki mücadele dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde başlamış ve onlarca yıl sürmüştür; çünkü Allah'ın mutlak birliği üzerinde titizlikle duran Mutezile, hiçbir şeyin sonsuzluk öncesinde O'nunla birlikte var olmasına izin veremezdi. Kuran onlara göre ezeli İlahi mesajdı, fakat o da yaratılmıştı ve İbn Hanbel (ölm. 855) ve müminlerin çoğunluğunun iddia ettikleri gibi "yaratılmamış" değildi. Kuran'ın yaratılmamış olduğu dogması günümüzde de ileri sürülmektedir; buna göre doğru bir biçimde her Müslümanın bir köktendinci olduğu söylenebilir; çünkü bu terim ilk olarak İncil'in kutsal kaynağına güçlü bir biçimde iman eden Amerikan evanjelik* grupları nitelemek için kullanılmıştır.

İster Mutezile ister ehl-i hadisin yanında yer alınsın, Kuran'ın Muhammed aracılığıyla "görünür hale gelen" İlahi kelam olduğu kabul edilmiştir; ve tıpkı Meryem'in, Bedenlenmiş Kelamı doğurmak için bakire olmasının gerekmesi gibi, Muhammed'in de Kelam'ın "görünür hale gelmesi"nde saf bir kap olması için *ümmi* olması gerektiği kabul edilmiştir. Bu durum, asıl anlamı büyük bir olasılıkla "*ümmet*'e, yani insanlığa gönderilen Peygamber" olduğu halde, Müslümanların *ümmi* sözcüğünü okuma yazma bilmeyen olarak yorumlamasının nedenidir.[85] Ayrıca Pey-

---

84 G. E. von Grunebaum (1969), *Studien*, s. 32. "Kuran kelamı" hakkında bkz. Iqbāl (1932), *Jāvīdnāma*, mısra 570 vd.

* Evanjelik Kiliseler: Geniş anlamda Reform döneminde kurulmuş Protestan kiliseleri ya da onların uzantıları; dar anlamda ise dine bağlanmanın kişiselliğini, kilise ayinleri yerine İncil'in vaaz edilmesini, misyonerliği temel alan ve kutsal metinleri tek yetki kaynağı sayan kiliseler yn.

85 Samuel M. Zwemer (1921), "The Illiterate Prophet;" I. Goldfeld (1980), "The Illiterate Prophet (*nabī ummī*). An inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition," ümminin tasavvufi anlamada yorumlanmasının hayli yavaş gelişiminin altını çizer. Ezeli Ahit'le ilgili Sure 7:172'nin tasavvufi yorumunda olduğu gibi, bu gibi derin tasavvufi yorumların billurlaşmasının, onuncu/dördüncü yüzyıl başlarında gerçekleştirilmiş gibi görünüyor. Bunun bir benzeri, Hıristiyanlıkta dördüncü yüzyıl başında Hıristiyan ilahiyatındaki formüllerin dogmatikleştirilmesidir.

gamber vahiy için bir kap olduğu gibi, eşi Ayşe'nin de belirttiği üzere, "ahlakı da Kuran'dı."

Hiç kuşkusuz Kuran, Allah'ın insanlığa gönderdiği ilk kitap değildi. Tevrat, Zebur ve İncil'in de Allah tarafından gönderildiğine inanılır; Kuran önceki insanların kendilerine gelen vahiyleri tahrif ettiklerini belirtse de (Sure 2:75 vd), bu "dört kitap" *ehl-i kitab*'ın gurur kaynağıdır. Bazıları, başka kitapları da bilirler; Kuran, Musa'ya gönderilen "Kitap"tan, söz ederken (Sure 11:110; 41:45), *suhuf*, "sahifeler" denilen Tevrat ise İbrahim'e verilmiştir (Sure 87:19). Bugüne değin bazı sûfi önderleri, bu sahifeleri gördüklerini ve içeriklerinden haberdar olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Geleneksel dinlerde, inananlar, elçilerin ve peygamberlerin Kelam'ı gördüklerini ya da işittiklerini kabul etmişlerdir. Muhammed'de ise her iki tecrübe iç içe girmiştir: O, Cebrail'i görmüş ve *ikra*, "Oku!" sözünü işitmiştir; ama daha sonra işitme tecrübesi, nispeten ender gerçekleşen rüyet tecrübesine göre daha sık ve daha kuvvetli tekrarlamıştır.[86] Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, Kuran'ı İlahi kelam olarak layık olduğu gibi dinleyen kimselerin tecrübelerini nefis bir biçimde tasvir etmektedir:

> Kuran dinlemek, Allah'ı dinlemek demektir; duymak görmeye, görmek duymaya dönüşür, bilmek eyleme, eylem de bilmeye dönüşür – işte "güzel dinlemek," bu dur.[87]

Kuran'ın Müslüman için Allah'ın kelamı olduğu gerçeği, gramofon ilk ortaya çıktığında büyük bir görüş ayrılığına neden olmuştur: Müslümanlar, fonograf aracılığıyla Kuran okuyabilir mi okuyamaz mı? Böyle bir durumda, gerekli yerlerde emredilen secdeler nasıl yerine getirilecektir?[88] Yirminci yüzyıla girerken ortaya çıkan bu tartışma bugün tamamen geçmişte kalmıştır. Makine aracılığıyla Kuran okumanın muhalifleri, Kuran'ın her yerde ve her zaman radyo, hoparlör ve teyp aracılı-

---

[86] William A. Graham (1987), *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, açık bir biçimde vahyin ikili karakterini ve Kuran söz konusu olduğunda şifahi aktarımın önemini açıkça göstermektedir.

[87] Suhrawardī (1978), *ʿAwārif* (çev. R. Gramlich), s. 41.

[88] C. Snouck Hurgronje (1923), *Verspreide Geschriften*, c. 2, s. 438 (referans yılı: 1899); "Kuran'ın radyo veya televizyondan okunmasıyla ilgili fetva: 5.10.1933," *MW* 24'te (1934), s. 180. Tilâvetle okumanın rolü hakkında bkz. Lamia al Faruqi (1979), "Tartīl;" ayrıca Labib as-Said (1975), *The Recited Koran*. Çeviri ve uyarlama, Bernhard Weiss, M. A. Rauf ve Morroe Berger.

ğıyla okunduğunu öğrendiklerinde dehşete kapılmış olmalılar; bu araçlar, Müslüman olmayanların bile Kuran'ı dinlemelerine neden olmuştur. Kadınlarla erkeklerin katıldığı yıllık Kuran okuma yarışmalarının kasetleri günümüzde hayranlıkla dinlenir.

Kuran açık bir Arapçayla vahy edilmiştir (Sure 16:103; 41:44; 26:195 vd) ve Kuran'ın edebi üstünlüğü defalarca vurgulanmıştır. *İ'câz*, yani aşılamayan üslubu onun gerçek mucizesidir (krş. Sure 17:88). Bir surenin ya da cüzün daha küçük parçaları olan ve *ayet* denilen her kısmı, Peygamber'in doğru sözlülüğünü kanıtlayan bir *ayet*, bir "işaret," İlahi bir mucizedir; Kuran "ayetleri," onun *Beglaubigungswunder*'idir [mucize onayı]. Kuran'ın *i'câz*, kendisiyle karşılaştırılabilecek herhangi bir şeyi yaratmaktan "insanları ve cinleri acze düşüren" (Sure 17:88) özelliği çevirisini imkânsız kılmaktadır: hiç kimse Kuran'ın dilsel güzelliğini, sayısız çapraz bağlantısını ve anlam katmanlarını başka bir dile aktaramaz. Bu metin, "sözlü olarak vahy edilmiştir ve bu özellik, onun yalnızca anlam ve fikirlerine mahsus değildir." Müslüman modernistlerin öncülerinden birisi olan ve ifadeleriyle Kitap'ın kelamı, sedası ve içeriği arasındaki esrarengiz bağlantıları vurgulayan merhum Fazlur Rahman böyle demektedir.[89]

Müslümanların inanışına göre bu metin olmuş ve olacak her sorunun çözümünü içermektedir. Sen'aî, Kuran'ın ilk ve son harfleri olan *b* ve *s* harflerini alıp, onlardan Kuran *bes*, (Farsça) "yeterli"dir anlamını çıkartmıştır.[90] Bilinmeyen sırlar Kuran'ın harflerinin dizilişinde gizlidir. Kuran'a yaklaşmak, ister ona dokunmak veya okumak, isterse ezbere okumak şeklinde olsun, ilahi huzura varmak anlamına gelir, nitekim bir hadis i kudsi şöyle demektedir: "Kuran'ı okuyan kişi, sanki benimle konuşuyor ve ben de onunla konuşuyorumdur" (*AM* no. 39).

Kuran'dan aktarma yapılırken *kâle teâlâ* ya da *kâle azze ve celle*, "En Yüce Olan dedi ki" ya da "Aziz ve Celil Olan buyurdu ki" kalıbıyla başlamak gerekir. Kuran okurken veya bir sure ya da ayeti aktararak ona işaret edilirken, *eûzü billahi min eş-şeytanirrecim*, "taşlanmış Şeytan'dan Allah'a sığınırım" ifadesini okuduktan sonra *besmele*'yle başlamak gerekir. Dokuzuncu Surenin dışındaki bütün sureler, her çeşit işin başında da söylenmesi gereken bir söz olan *besmele*'yle başlar. Aynı biçimde Urducada *bismillah karnâ* "başlamak" anlamına gelir ve Türkler *Hadi bismillah* dedik-

89 Fazlur Rahman (1966), bölüm 2.

90 Sanâ'î (1962), *Dîvân*, s. 309.

lerinde bu "Haydi, başlayalım" demektir.

Kuran'daki tek harflerin ya da harf gruplarının, kendilerine özgü bir kutsiyeti vardır; fakat yine de başta her çeşit ayinde kullanıldığı daha önce belirtilen (s. 143) Fatiha Suresi olmak üzere belirli sure ya da ayetler de özel bir *bereket* taşırlar. Otuzaltıncı Sure olan *Yâsîn*, ölmüşler ya da ölmek üzere olanlar ve onların ahretteki iyilikleri için okunur; Kuran'ın kalbi denilir. Ayete'l-Kürsî de (Sure 2:255) koruyucu niyetle okunur. Yüz onikinci Surenin binlerce kez okunması, yani "Allah birdir, ne doğurmuş ne de doğurulmuştur" hükmünün doğruluğuna tanıklık, kişinin kendisini her çeşit kötülükten korumasının başka bir yoludur.[91]

Dindar insanlar, güne sabah namazından önce ya da sonra biraz Kuran dinleyerek başlayabilirler; çünkü Kuran âdeta "kişileşmiş" gibidir ve bazı dualarda müminlerin gerçek şefaatçisi olarak belirir:

> Ya Rab, bizi Kuran zînetiyle süsle
> ve bize Kuran'ın rahmetiyle lûtfet
> ve bizi Kuran'ın şerefiyle şereflendir
> ve bizi Kuran'ın şerefli elbisesiyle giydir
> ve bizi Kuran'ın şefaatiyle Cennet'e al
> ve bizi Kuran'ın şerefli hatırı için bu dünyadaki her çeşit kötülükten
> ve ahret azabından kurtar ...
> Ya Rab, Kuran'ı bize dünyada yoldaş
> kabirde samimi bir dost,
> Kıyamet gününde bir arkadaş,
> Sırat köprüsünde bir ışık,
> Cennette refik,
> ateşe karşı bir perde ve koruyucu
> bütün iyi işlere rehber kıl
> Rahmetin, şefkatin ve inayetinle!

Bu dua özellikle Kuran'ın bütününü okumak anlamına gelen ve pek çok bereket taşıdığına inanılan *hatim* indirildiğinde okunur. *Hatim* bir oturuşta yapılabileceği gibi, ayın her gününde Kuran'ın otuzda biri olan bir *cüz* okunarak da yapılabilir. Böyle bir hatmin sevabı çoğunlukla vefat etmiş bir insana bağışlanır. Bu nedenle bir insanın ruhuna pek çok *hatim* okutmak için bu işi meslek olarak yapan *huffaz* (*ha-*

---

[91] Lokman Suresi, hamile kadınlar için iyidir; Fetih (48) ve Müzzemmil (73) sureleri ise hastalık ve sıkıntıları uzaklaştırır.

fız'ın çoğulu) kiralanabilir ya da *hatim* okumak ya da okutmak adanabilir. Bir çocuk bütün Kuran'ı bitirdiğinde ya da (genellikle onlu yaşlarda) erkek ya da kız, Mukaddes Kitap'ı ezberleyip *hafız* olduğunda ödüllendirilir.

Bir Müslümanın Kuran'ı tefekkür ederken yalnızca İlahi Huzuru görmekle kalmayıp, aynı zamanda Kuran okurken Allah'la O'nun kendi sözcükleriyle konuşabilmenin onurunu hissettiğini daima akılda tutmak gerekir: Allah'la konuşabilmek, dindar bir insanın gerçekte "ayinsel" bir fiil karşılığında ümit edebileceği en fazla yakınlaşmadır.[92]

Allah iradesini onda vahyettiğine göre Kuran hukukun da kaynağıdır. Hükmü kaldıran ve hükmü kalkan (*nâsih, mensûh*) ayetlerle ilgili sorunlar yüzyıllardır ilahiyatçıları ve hukukçuları meşgul etmiştir; fakat Bernhard Weiss'in doğru bir biçimde yazdığı gibi şu konuda hiçbir şüphe yoktur: "İslam hukuku, kutsal ve bu nedenle de kesinlikle değişmez ve nihai kabul edilen metinlere dayanmaktadır."[93] *Verbum Dei*'nin [*İlahi Kelam*] ifade edildiği dil "bütün zamanlar için belirlenmiş"tir ve dilbilgisel biçimlerinin tam anlamını bulup ortaya koymak, hukukçuların görevidir: Kuran herhangi bir emir kipi kullandığında, bu, işaret edilen işin bir farz olduğu anlamına mı gelir, yoksa yalnızca bir tavsiye mi demektir ya da bu kip yalnızca rehberlik için mi kullanılır? Bunlar yüzyıllardır tartışılan sorunlardır, çünkü anlaşılmaları hukuksal uygulamalar için esastır.

Fakat hükmü kalkan ve hükmü kaldıran ayetler bir tarafa Kuran mutlak bir otoriteyi kullanır; çünkü semavi Kitap, *el-Kitab*, insan elinin dokunabildiği ve yaratılmamış kelamı barındıran *Mushaf*'ta güvenilir bir biçimde yeniden yazılmıştır. Şayet herhangi bir müstensih Kuran'ı istinsah ederken bir hata yaparsa, o sayfa çıkartılıp yerine doğrusu konulmalıdır. (Büyük hattatların yazdığı *muhrec* denilen böyle sayfalar, Türkiye'de koleksiyoncuların topladıkları parçalar haline gelmiştir.) Âlimlerin Kuran sesinin mekanik olarak üretilmesi konusunda görüş ayrılığına düşmeleri gibi, Kuran'ın basılıp basılmaması ya da (günümüzde) fotokopisine izin verilip verilmeyeceği, çok daha erken bir tarihte ortaya çıkan bir sorundur. *Mushaf*'lar, basım özelliklerinin ve tekniklerinin genellikle daha iyi olduğu gayri Müslim ülkelerde basılacağı zaman bu sorun daha da önem kazanmaktadır; fakat kafirlerin elinde

---

92 W. C. Smith (1960), "Some Similarities and Differences Between Christianity and Islam," s. 57.

93 Bernhard Weiss (1984), "Language and Law. The Linguistic Premises of Islamic Legal Thought."

bu metnin başına neyin gelebileceğini kim bilebilir ki? Geçen yıl Güney Afrika'da yayımlanan bir makalede açık bir biçimde şöyle denilmektedir:

> Kuran'ın Arapça metnini murdar *kafir*'lere göndermekten sorumlu olanlar, büyük bir günahın suçlularıdır. Onlar, Kuran'ın kutsallığına karşı günah işlemişlerdir. Onlar, Kuran nüshalarını daima *hades* [pis] ve *cenābet* (büyük ve küçük abdestsiz) olan *kafir*'lerin eline haince teslim etmekle Kuran'ı ve İslamı kirletip, onuruna zarar vermekten dolayı suçludurlar.[94]

İki kapak arasında bulunan şeyin Allah'ın kelamı olduğu inancı anlaşılır bir biçimde güçlü bir kitap düşkünlüğüne neden olmuştur. Vezir İbnü'l-Furât'ın (ölm. 924) kutsal kelama olan saygısından dolayı Kuran bulunan bir evde uyumadığı söylenir;[95] pek çok insan bu kadar aşırıya kaçmasa bile, *Mushaf* hâlâ güzelce sarılıp diğer herhangi bir kitaptan daha yüksek bir yere konulur. Bazen duvarda yüksek bir yere ya da oda kapısının tepesine asılır (böylece içeri giren herkese bereket getirmesi sağlanır); bazen de, gelin yatağının üstüne konur. *Mushaf* öpülür (ki bu, güzel bir Musaf'ın Mâşukun kusursuz yüzüne benzetilmesinin nedenini açıklıyor); Fars şiirinde, mâşukun parıldayan yanağından sarkan siyah zülüfler, ayağını *Mushaf*'ın üzerine uzatan küstah bir Hindu'ya benzetilir; bu katmerli saygısızlıktır, çünkü hem Hindu'nun Kitap'a el sürme hakkı yoktur hem de *Mushaf*'a asla ayakla dokunulamaz.[96]

Mushaf'a yönelik bu derin saygı, Kuran yazmada uzmanlaşmış hattatların konumlarının yükselmesine yol açmıştır: hattat gerçek İslam sanatkârıdır, çünkü mimari de dahil olmak üzere başka her sanat, herhangi bir gayri Müslim tarafından icra edilebilir, oysa Allah'ın kelamı daima abdestli bir dindar mümin tarafından yazılmalıdır.

Kuran'a gösterilen büyük hürmet birtakım abartılara yol açabilir; onuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde Iraklı sûfi Nifferî semâlarında, Allah'ın sözcük ve harf prangalarının çok ötesinde bulunduğunu ve zamanının Müslümanlarının, Père Nwyia'nın deyimiyle, "harfperestliğe" kapıldıklarını işitmiştir; yani onlar Kitap'ın ruhunu ıskalayıp, harflerine tapıyor gibidirler.[97] Kuran canlı bir güç, hatta toplum

---

94 *The Muslim Digest*, Durban, Güney Afrika, Mayıs-Haziran 1991 s. 29, *The Majlis*, Port Elizabeth, Güney Afrika, no. 8.'den iktibas.

95 A. Mez (1922), *Die Renaissance des Islam*, s. 328.

96 Bu imge için bkz. A. Schimmel (1992b), *A Two Colored Brocade*, s. 309, 373-4, not 11.

97 Bu sorun hakkında bkz. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Ek I. Bu terim, P. Nwyia'nın

hayatında kalp atışı olmak yerine Clifford Geertz'in büyük bir cesaretle söylediği gibi "*bereket* saçan bir fetiş" haline gelmemiş midir?[98] Fakat bütün kitaplarda "maddeleştirme" vahiy yazılır yazılmaz başlamıştır; nitekim Schleiermacher *Redon über die Religion*'un ikinci cildinde "kitap bir mozeledir" demektedir. Vahyin gelişi Peygamber'in ölümüyle kesilmiştir ve Peygamber'in getirdiği vahiy de, deri ya da sonraları kâğıt üzerindeki sözcüklerle üzeri tamamen örtülmüştür ve ne yazık ki yazılan ve okunan bu sözlere başvurmak, Allah'ın sonsuz iradesini anlamanın biricik yoludur, bu nedenle de Müslüman kimliğinin korunması için yazı bağımlılığı zorunlu görülmüştür.

Müminlerin elinde bulunan her çeşit malzeme üzerine kaydedilmiş vahyin dağınık parçaları Halife Osman (644-56 yılları arasında hüküm sürmüştür) tarafından derlenip düzenlenince tefsir başlamıştır; çünkü metnin derlenip düzenlenmesinin kendisi de bir anlamda ilk tefsir olarak görülebilir. Surelerin sıralanması uzunluklarına göre yapılmıştır; bunlar kısa Fatiha Suresiyle başlayıp, Allah'ın birliği hakkındaki temel bilgiyi içeren 112. Surenin ardından kötü güçlere karşı Allah'ın yardımının talep edildiği iki duayla sona erer. Bu düzenleme vahyin geliş tarihi sırasına göre yapılmadığı için, Müslüman olmayanların Kuran'da yollarını bulmalarını zorlaştırmaktadır; sondan, yani ilk gelen vahiylerin bir bölümünü içeren kısa surelerden başlamak, eğitim almamış okuyucular için, içerisinde sayısız hukuksal talimatın yer aldığı ve çok uzun olan 2. Sureden başlamaktan daha kolaydır. Osman Mushaf'ı asıl anlatıma olabildiğince yakındır, bununla birlikte diğer yedi kıraat çeşidi de sahih sayılmıştır. Fakat Osman'ın kutsal kelamı düzenlemede gösterdiği büyük özene rağmen daha sonra Şia, kendisini "Ali ve ailesinin rolünden olumlu bir şekilde söz eden" sayısız vahyi çıkarmakla itham etmiştir; hatta onuncu yüzyılda Şiî kelam âlimi Kuleynî, *mushaf-ı Fatıma*'nın, yani Peygamber'in kızı Fatma'ya ait metnin Osman'ın metninden üç kat daha fazla olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan ahleken aşırıcılar olan Hariciler ise Yusuf'un hayatıyla ilgili "en güzel hikâye"yi, yani 12. Sureyi kutsal bir kitap için hayli dünyevi bulmuşlardır.

İslam tefsir tarihi, Theodor Nöldeke (ölm. 1930) ile başlayarak bazı Avrupalı

(1970) Nifferî'nin *Mevakıf ve Muhatabat*'ındaki (1935), tecrübeleriyle ilgili *Exégèse coranique*'deki "Des images aux symboles d'expérience," bölüm II, "Niffarî," özellikle s. 370'deki kapsamlı analizinden alınmıştır. Nwyia, Mu'tezile ile ehl-i hadis arasındaki, Kuran'ın Allah'ın yaratılmamış kelamı olduğu meselesindeki tartışmalarının yansımalarını göstermiştir.

[98] C. Geertz (1971), *Islam Observed*, s. 73.

âlimlerce çalışılmıştır; Nöldeke ilk kez Batı'da bir Kuran tarihi yazmaya teşebbüs etmiş ve bu çalışma sonradan birçok kez genişletilmiştir.[99] Ignaz Goldziher'in (ölm. 1921) *Richtungen der islamischen Koranauslegung*'u selefiler, mutasavvıflar, akılcılar, Şiî tefsirciler ve modernistler arasında yüzyıllar boyunca geliştirilmiş farklı tefsir tarzlarını ele aldığı için hâlâ bir klasiktir. Helmut Gâtje, Batılı okuyucular için farklı tefsir yöntemlerini içeren faydalı bir elkitabı yazmıştır; J. M. S. Baljon ise çalışmalarını özellikle Hint-Pakistan altkıtası olmak üzere, modern tefsire ayırmıştır; bunların dışında ya Hıristiyan ve Yahudi etkilerini bulmak için ya da vahye ilişkin miras alınmış hadisere karşı acımasız bir kuşkuyu benimseyen çalışmalar gibi, Kitap'a farklı bakış açılarından yaklaşan pek çok bilginin adlarını anmıyoruz bile. Kuran'ın biçimsel yönleriyle ilgili değerli çalışmaların yanı sıra, İslamın anahtar kavramlarını daha iyi anlamak için bir temel oluşturan belirli terimlerin istatistikleriyle ilgili çalışmalar da vardır.

Fakat Nâsır-ı Hüsrev'in dediği gibi:

> Kitap'ın *tevil*'ini (bâtıni yorum) araştırmak çok zor bir iştir –
> Bu Kitap'ı okumak ise çok kolaydır![100]

Bu durum, anlamı açık ve belirli ayetlerin tersine, özellikle farklı yorumlara *müteşâbih*, yani anlamca 'açık olmayan' ayetler için doğrudur (Sure 3:7).

Kuran'ı tefsir ederken karşılaşılan dogmatik ve diğer zorlukların üstesinden gelmenin birtakım yolları vardı; bu zorlukların kaynağı, ilk nüshalardaki Arapça metnin, fonetik işaretler aracılığıyla sessiz harflerin çoğunu ayırt etmemesi ve sesli harflere dönüştürme düzenini gösteren tecvid işaretlerini kullanmamasıydı. Bu bağlamda ilk Kufî Kuran'ların, belki de kutsal metni ezbere bilen ve yalnızca arada bir sessiz harflerin diziliş sistemine bakma ihtiyacı duyan pek çok kimse için temelde görsel bir işlevi olduğu hatırlanmalıdır. Onlar, örneğin *ynzl* gibi harf dizisini *yenzilü*, "iner" mi yoksa *yünezzilü*, "indirir" ya da *yünzilü*, "inzal eder" veya *yünzelü* [in-

---

[99] Kuran ve Kuran tefsirleri tarihi hakkında bkz. Kaynakça'daki Ayoub, Baljon, Gätje, Goldziher, Nagel, Nöldeke, Rippin ve Watt maddeleri. En iyi değerlendirme: Angelika Neuwirth (1987), "Koran," Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*. Ayrıca bkz. T. Nagel (1983), "Vom Qur'an zur Schrift. Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht." Edebiyat eleş tirisi açısından bir yaklaşım için bkz. A. Neuwirth (1981), *Studien zur Komposition der mekka nischen Suren*; ve *a.g.y.* (1991), "Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit."

[100] Nāşir-i Khusraw [Nasır-ı Hüsrev] (1929), *Divân*, s. 446.

dirilir] (edilgen) şeklinde mi okunacağını kolayca bilirlerdi.

Âlimler dogmatik *tefsir* alanında açıklamayla daha çok Şia ve süfi çevrelerinde yoğun bir biçimde uygulanan bâtıni *tevil*'i, "köke döndürmek"i birbirlerinden ayırmışlardır. İlk kapsamlı *tefsir*, büyük tarihçi Taberî (ölm. 923) tarafından yazılmıştır; ortaçağın önde gelen tefsircileri arasında, mükemmel bir filolog olmakla birlikte bazen Mutezile mezhebinin argümanlarını kullanma eğiliminden dolayı eleştirilmiş olan ez-Zemahşerî'yi (ölm. 1144) anmak gerekir.

Ayrıntılara girmezsek, Kuran tefsirinin ortaçağ dünyasında neredeyse bütün bilimsel faaliyetler için bir temel oluşturduğu söylenebilir. filologlar sözcükleri ve dilbilgisi yapılarını açıklamak zorundaydı, üstelik anadilleri Arapça olmayan yeni Müslümanların sayısı sürekli artarak Arapça konuşanların sayısını büyük farkla geçmişti. Tarihçiler, Kuran'daki hikâyelerin tarihsel bağlamını ve peygamberler tarihini incelemişlerdir. Doğabilimlerine yapılan dolaylı göndermelerin gerçek anlamlarını keşfetmek kaçınılmaz olmuştur (yakınlarda Delhi'de, Kuran'daki bitkiler hakkında bir kitap yayımlanmıştır). Doğru yönü, *kıble*'yi bulmak, yol göstermeleri için göğe yerleştirilen yıldızların yolları (Sure 6:97) ya da özellikleri anlaşılması gereken hayvanlar üzerine düşünmek ve "dünyevi" bütün bilimlerden daha çok da özgür irade ve kader, insanın hak ve görevleri ve Allah ile mahlukatı arasındaki ilişkiye dair ezeli meselelerin hepsi Kuran'dan çıkartılabilir ve çıkartılmalıdır. Dolayısıyla biz de, Louis Massignon'un, Kuran Müslümanların *Weltanschauung*'unun [dünya görüşü] anahtarıdır şeklindeki düşüncesine katılıyoruz.

Mütekellimûn, yani kelâm âlimleri Kuran tefsirinin temel sorunlarını çözmeye giriştiklerinde akılcı bir söylem kullanmaya çalışırlarken, bâtıni âlimler aklın önemini inkâr etmeseler bile, deyim yerindeyse vahyin başka bir kanalına dönerek İlahi kelamı yorumlamanın sonsuz imkânlarını keşfetmişlerdir. İlk sûfilerden birinin Kuran'ın tek bir ayetinde 7000 anlam bulması (çünkü Allah sonsuz olduğu için sözlerinin de sonsuz anlamı olmalıdır) büyük bir olasılıkla abartılı bir ifadedir, fakat sûfilerin vahye yönelik derin sevgileri kanıtlanmış bir olgudur. Sülemî *Tefsir*'inin özlemle beklenen baskısı ilk süfi tefsirlerinin pek çoğuna ışık tutacaktır. Süfiler, gerçek anlamı anlamak için sabır gerektiğini biliyorlardı; çünkü Kuran, Mevlâ-nâ'nın de vaktiyle söylediği gibi, aceleyle duvağı kaldırılmak istendiğinde, kendisini gizleyen bir geline benzer.[101] Mevlânâ, ayrıca Kuran'ın zahiri ve bâtıni anlamları-

[101] *Fihi Ma Fih*, fasıl 35.

nın nasıl bir arada bulunduğuna da işaret etmiştir:

> Kuran çift yüzlü bir kumaştır. Bazı insanlar bir yüzünden hoşlanırken, bazıları diğer yüzünden hoşlanırlar. Yüce Allah iki grubun da Kuran'dan yararlanabilmesini dilediğine göre her iki yön de doğru ve gerçektir. Nitekim bir kadının hem kocası hem de bebeği vardır; her birisi ondan farklı bir biçimde zevk alır. Bebeğin zevki kadının göğsünden ve sütünden gelirken, kocanın zevki öpmek, yatmak ve sarmakla gerçekleşir. Bazı insanlar henüz büyümekte olan çocuklara benzerler ve süt içerler; bunlar Kuran'ın zahiri anlamından zevk alan insanlardır. Fakat gerçek erler olanlar ise başka bir zevki bilirler ve Kuran'ın içsel anlamlarının farklı bir anlayışını elde ederler ....[102]

Bazı ayetleri, Peygamber'in ailesine işaret ediyor olarak yorumlama eğilimi Şia çevrelerinde doğal bir eğilimdir; Nâsır-ı Hüsrev'in özyaşamöyküsel şiirinde görülebileceği gibi, Hudeybiye Antlaşmasıyla (629) ilgili Sure 48:10 gibi birtakım ayetlere özel bir güç yüklenmiştir; söz konusu şiirinde Hüsrev, "Tanrı'nın eli onların ellerinin üzerindeyken" yapılan ahitleşmenin asıl anlamını kavradığında gerçek anlamda hidayete ulaşmasını betimler.[103]

Sûfiler, özel birtakım ayetleri ve kısa sureleri Peygamber'le bağlantılı olarak açıklamışlardır; bunu ise ya surelerin başında bulunan huruf-i mukattaa'yı Peygamber'in kutsal isimleri olarak anlayarak (bkz. s. 209) ya da Peygamber'in siyah saçına ("Geceye yemin olsun") veya aydınlık yüzüne ("Sabah güneşine yemin olsun ki") işaret ettiği düşünülen Sure 92 ve 93'ün başındaki yemin sözlerinin yorumlarında yapmışlardır. Müfessir [tefsirci] Mukâtil'inki (ölm. 765) gibi erken bir devirde bile Nur Ayetindeki "lamba" (Sure 24:35), Peygamber'in simgesi olarak görülmüştür; İlahi Nur âleme onunla yayılır.

Aynı surenin farklı yorumlarına iyi bir örnek Sure 91'dir: "Güneşe ve onun aydın sabahına andolsun. Onu izleyen aya andolsun. Güneşi ortaya çıkaran gündüze andolsun. Onu örten geceye andolsun." Şiî *tefsir*, güneş ve güneşin parlaklığında Muhammed'in simgesini; güneşe uyan ayda Ali'nin; güneşi açığa çıkaran gündüzde Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'in; güneşi örten gecede ise Ali'yi ve ailesini hilafetten uzaklaştıran Emevilerin simgesini görmüşlerdir. Bununla birlikte süfi Aynu'l-Kuzât [Hemedânî] (ölm. 1131) ise güneşte ezeli doğudan ortaya çıkan nur-u Mu-

---

[102] *A.g.y.*, fasıl 44.

[103] Nāşir-i Khusraw [Nasır-ı Hüsrev] (1929), *Divân* (1993), çev. A. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom* içinde, s. 44, 46.

hammedi'yi görürken, ay, ebedi batıdan ortaya çıkan Şeytan'ın "kara ışığı"dır.[104]

Gerçek *tevil*, bâtınî tefsir zorunlu olarak, imanın sırlarını tam olarak sezebilen tek kişi olan mürşidin yapabileceği bir şey olmuştur.[105] Şia'ya göre bu kişi, imamlar ve onların yeryüzündeki temsilcileridir; İsmaili Şia'ya göre ise o, masum Hazır İmam'dır. Fakat bütün Kuran gerçekte yalnızca nadiren *tevil*'e konu olur. Daha çok vahyin anlamının peşinden en derinlere kadar gidilmeye ve kelimelerin farklı yönlerinin vücûd'un dikkate alınmaya çalışıldığı ayetler seçilmiştir. Pek çok durumda –ve elbette sûfilerin yaklaşımında– zahiri ve bâtıni anlamlar arasında bir denge kurulmaya çalışılır, buna karşın birtakım Şiî gruplarda zahiri anlam nadiren önemlidir ve "iç anlam"ı katman katman keşfedilmiştir.

İlk Müslümanlar, özellikle de sûfi hareketini başlatan zahitlerin aralarında bulunduğu kimseler, daima Kuran metni içinde yaşamışlardır; bu durum onları, Père Nwyia'nın ifadesiyle, her şeyi Kuran ışığında görmeleri demek olan "belleğin Kuran'laştırılması"na[106] götürmüştür. Kuran vahyiyle ilgili bu sürekli farkındalık, günümüze değin yalnızca Arapçada değil, aynı zamanda diğer dillerde de günlük kullanıma Kuran'dan kısa alıntıların ya da Kuran'a gönderme yapan deyimlerin geçmiş olmasının bir nedenidir. Klasik şiirdeki kinaye veya anlamların veya yüksek nesrin bir parçasının bütün açılımları, Kuran'da adı geçen kişilere, Kuran hükümlerine veya talimatlarına yapılmış sayısız kinayeyi anlamaksızın tam olarak çözümleyebilmek neredeyse imkânsızdır. Bu durum, bütünüyle dünyevi temalar ve kısımlar için bile doğrudur: tek bir sözcük bile sanki birbirleriyle ilişkili sayısız terimi çağrıştırır ve gerek Batılı gerek laik Müslüman olsun tecrübesiz okuyucunun genellikle anlayamayacağı son derece özel bir hava yaratır.

Fakat dindar kişiler ve tasavvufi zihniyetteki âlimer vahyin derinliklerine inmeye çalışırlarken, "akılcı" yoruma dönük çabalar da daima olagelmiştir. Mutezileye mensup el-Cübbâî, bir tür mitolojiden arındırma çabası gösteren ilk kişi olarak anılır.[107] Bununla birlikte Kuran'ı açıklamadaki akılcı yaklaşımlar hiç kuşkusuz modern

---

[104] Sachiko Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 262.

[105] Tasavvufi yorum sorunu hakkında bkz. P. Nwyia (1970), *Exégèse coranique*; G. Böwering (1979), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*; A Habil (1987), "Traditional Esoteric Commentaries." Özel bir konu için bkz. P. Bachmann (1988), "Ein *tafsīr* in Versen. Zu einer Gruppe von Gedichten im *Dīwān* Ibn al-ʿArabīs."

[106] P. Nwyia (1972), *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite*, s. 46.

[107] C. Huart (1904), "Le rationalisme musulman au IVe siècle." A. Mez (1922), *Die Renaissance des Islam*, s. 188 vd, dokuzuncu ve onuncu yüzyılda özellikle Bağdat'takiler olmak üzere,

Batı irfanının gelişen etkisi altında ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru daha önemli hale gelmiştir. Bu saptama özellikle Müslüman Hindistan için doğrudur. Hintli müceddid Sör Seyyid Ahmet Han (ölm. 1898), şundan emindi: "Allah'ın işi, Kelamıyla çelişemez" ("Allah'ın işi" ve "Allah'ın Kelamı" terimlerini risalesinin Urducasında İngilizce yazmıştır); gerçi bu düşünce, onbirinci yüzyıl gibi erken bir dönemde el-Bîrünî tarafından dile getirilmiş bir düşünce olsa da (bkz. s. 38), Seyyid Ahmet, Kuran "tefsiri"nde o zamana kadar yapılmış olanların sınırlarını aşmıştı.[108] Seyyid Ahmet, cinler (ki, bunlar mikroba dönüştürülmüşlerdi) veya melekler gibi, Kitap'ta yer alan bilimselliğe aykırı bütün kavranıları ortadan kaldırmaya çalışmaktaydı; ona göre melekler, insanın dışındaki kanatlı varlıklar değil, insandaki manevi güçlerdi. Seyyid Ahmet'in selefî meslektaşları bu nedenle ona *necharî*, "natüralist" lakabını takmışlardır.

Aradan birkaç on yıl geçtikten sonra, Kahire'deki el-Ezher Üniversitesinin eski rektörü Mustafa el-Merağî şöyle yazmıştır:

> Gerçek din hakikatle çelişmez; bizler katiyetle herhangi bir bilimsel saptamanın İslamla uyuşmadığını çok kesin bir biçimde gördüğümüzde, bunun biricik nedeni Kuran'ı ve hadisleri doğru anlamayışımızdır. Bizim dinimizde şöyle bir evrensel öğreti vardır: açıkça gösterilmiş bir gerçek, vahyedilmiş metinle çeliştiğinde metnin mecazi anlamda yorumlanması gerekir.

Modern Müslüman tefsircilerinin sorunu doğabilimlerinin gelişmesindeki sürekli değişimdir; yirminci yüzyılın başlarındaki ve daha sonraki tefsirler, Darwinizmi Kuran vahyiyle uzlaştırmaya çabalarken, günümüzde bazı insanlar, Hidrojen bombasını, kimya veya biyolojinin yeni keşiflerini Kuran'da bulmaya çalışmaktadır.[109] Bu "mitolojiden arındırma" süreci, örneğin Ahmediyye hareketi tarafından yapılmış Kuran çeviri-tefsirinde son derece açıktır (ki bu tefsir, bu hareketin İslam ümmetinin bir parçası olduğu kabul edildiği bir dönemde yapılmıştır). Güçlü bir kıyamet ve ahiret betimlemesinin yer aldığı Sure 81'deki, "Ve vahşi hayvanlar bir araya toplandığında" ayetinde, müfessir, gelecek çağlarda hayvanların barış içinde birlikte yaşayacakları hayvanat bahçelerinden söz edildiğini düşünmektedir.

Fakat Kuran'ın bir fizik veya biyoloji ders kitabı olmadığını, tersine temel

---

tefsirciler ile ulema arasındaki farklı akımlar hakkında genel bir değerlendirme vermektedir.

[108] Aziz Ahmad ve G. E. von Grunebaum (ed.) (1970), *Muslim Self Statement*, s. 34.

[109] A.g.y., s. 171. Burada, Gulâm Ahmed Pervez ve onun *Koranic Lexique Technique* tartışılmaktadır.

élan'ının [*şevk*], Fazlur Rahman'ın da haklı bir biçimde belirttiği gibi,[110] ahlak olduğunu akılda tutmak gerekir; bilimsel keşifler gittikçe artan bir hızla değişirken ahlak yasası değişmeden kalır.

Zamanın getirdiği değişimleri zorunlu olarak izleyen dogmatik tefsirlerin yanı sıra tarihsel-eleştirel tefsirler de bulunmaktadır. Müslümanlara göre bu, *esbâb-i nüzul*'un, yani belirli bir vahyin niçin ve ne zaman indiğinin araştırılması anlamına gelir. Buna göre surenin (*Mekkî* veya *Medenî*) başında yer alan işaret o surenin vahyedildiği yeri gösterir. Bu nedenle vahiylerin sıralanışı geniş bir doğruluk derecesinde düzenlenmiştir ve Batılı bilginler yaptıkları Kuran çevirilerini bazen bu sıralamaya göre düzenlemişlerdir (Bell'in çevirisi böyledir). Son 150 yıl boyunca Eski ve Yeni Ahit'e uygulanan tarihsel-eleştirel tefsir türü, Müslümanlara göre, Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine ilişkin Kuran ifadelerinin (Sure 2:75 vd) günümüzde bilimsel yöntemle kanıtlanması anlamına gelir; gerçi Kuran söz konusu olduğunda böylesi bir eleştirel yaklaşım imkânsız kabul edilmiştir; çünkü Kuran, metni Peygamber'e gönderildiği şekliyle korunmuştur: İlahi kelam hiçbir zaman değişikliğe uğramadığı için eleştirel yaklaşım uygulanamaz.

Tartışma şu sorunun etrafında dönmektedir: Bir kez daha G. E. von Grunebaum'un kavramlaştırmasını kullanırsak, Kuran "zamandışılığın kancası" olarak zamanları mı yönetecek, yoksa devrin ihtiyaçlarına göre mi yorumlanacak? İkbâl, *Cavidname*'sinde Kitap'ı açan insana her zaman daha fazla imkân ilham eden *âlemü'l-Kuran*, "Kuran dünyası"ndan söz eder; Kuran'ı okumak, Tanrı'yla, yani Kelam'ın gerçek söyleyicisiyle yapılan bir sohbet olduğuna göre, anlama imkânları da bizzat Tanrı gibi sonsuzdur; Tanrı ve Tanrı'nın kelamı, sanki tefekkür eden kişinin gözleri ve kulakları her seferinde yeni bir anlayış için açılmışçasına okuyucuya yeni bir biçimde gözükebilir. Faslı bilgin Aziz Lahbabi, bunu şöyle belirtmiştir: "Metnin kendisi vahiy değildir; vahiy, müminin metni okurken her seferinde tekrar keşfettiği şeydir."

Tefsir yöntemlerini veya Kuran'ın mesajını modern insanlara aktarabilmek için vurguyu değiştirmek mümkündür, fakat Tanrı'nın göndermiş olduğu metinde herhangi bir değişiklik mümkün değildir. Kuran'ı, Görünür Kelam'ı ezbere okumak, deyim yerindeyse, ayinsel bir eylemdir, çünkü Tanrı Kendisini –veya iradesini– insanlığa Kelam'da açar.

---

[110] Fazlur Rahman (1966), *İslam*, s. 32.

Kuran'ın bu "ayinsel" niteliği Kuran çevirileriyle ilgili bir kuralın sebebi olarak gösterilir; buna göre Kuran'ın çevirisi yalnızca Kuran'ın dilsel üstünlüğü, *i'câz* (bkz. s. 209) nedeniyle değil, Müslümanların titizlikle söyledikleri gibi "Kuran-ı Kerim'in anlamı"nı vermiş olsa bile anlam, çevirmenin kişisel yaklaşımı ya da eğiliminden bile etkilenebileceği için caiz ya da mümkün değildir. Yalnızca İngilizce, Fransızca veya Almanca çevirilerin karşılaştırılması Batılı okuyucuyu kafası karışmış ve şaşkın bir halde bırakmaz, aynı zamanda Farsça, Türkçe, Urduca, Sindhi ve Peştuca gibi İslami dillerdeki çeviriler okunduğunda da bu sorunlarla yüz yüze gelinir.[111] Kuran ve mesajı hakkında bu derece yanlış anlamalara neden olan ve halen de olmaya devam eden şey, özellikle cümleler bağlamlarından çıkartılıp mutlaklaştırıldığında çevirilerin yetersizliğidir; çünkü Müslümanların anlayışına göre yalnızca sözcük ve *ayet*'ler değil, Kuran'ın bütün yapısı: sözcüklerin, sesin ve anlamın iç içe girişi de Kuran'ın ayrılmaz bir parçasıdır. Üstelik İbnü'l-Arabî gibi Kuran'ın büyük bâtıni yorumcularına göre *ayet* ve sözcüklerin birbirlerinden "kopuk görünüşleri" gerçekte yalnızca görecek gözleri olanların anlayabilecekleri daha üstün bir düzeni açıklar; söz konusu insanlar Kuran'ı *taklît*, dogmatik öykünme yoluyla değil *tahkîk*, doğrudan tecrübe yoluyla okuyan kimselerdir.[112]

Bir gözlemimi de aktarmadan geçemeyeceğim: kutsal bir metin asla satılamayacağı için (çocuklara Kuran öğreten hocaya resmi olarak ödenen ücret kadar az bir para ödenmelidir) Kuran'ın satış fiyatına Türkiye'de *hediye* denilir ve böylece nefis basılmış Kuran nüshaları "Hediyesi (şu kadar) lira" gibi fiyatlarla edinilebilir.

İslami hayatın merkezi olarak Kuran'ın rolü, İslam dindarlığında Peygamber'e gösterilen saygının önemi gibi, hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Bununla birlikte sahih, hatasız Kutsal Kitabın yanı sıra, İslam dünyasında hatırı sayılır ölçüde ikincil eserler de görülebilir. Özel bir gruba hadis-i kudsi, Kuran'ın dışında vahy edilmiş İlahi kelamlar denir.[113] Bu tür daha çok sûfiler arasında yaygındır, yine de ilk kaynaklar özellikle tasavvufi çevrelerle ilgili değildir. Gerçi tasavvufi İslamın en önemli cümlelerinden bazıları öncelikle hadis-i kudsi olarak tezahür eder, buna örnek olarak şu meşhur İlahi deyişi verebiliriz: *Küntü kenzen mahfiyyen*, "Bilinmez bir hazineydim,

---

[111] Az bilinen dillerdeki tefsirlerden bazı örnekler için bkz. A. Schimmel (1953b), "Translations and Commentaries of the Qur'ān in the Sindhi Language."

[112] M. Chodkiewicz (1992), "The *Futūḥāt Makkiyya* and Its Commentators: Some Unresolved Enigma," s. 225.

[113] William A. Graham (1977), *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam.*

bilinmek istedim, bundan dolayı âlemi yarattım" (*AM* no. 70). "Özel vahiyler" denebilecek bu gibi kaynakların gelişmesinin onikinci yüzyıla kadar sürdüğü görülmektedir; çünkü doğrudan İlahi vahiy diye anladığı şeyi tecrübe eden pek çok sûfi vardı. Nifferî'nin eserleri, uzun İlahi hitap zincirleriyle buna örnektir, fakat ilham alma süreci tasavvuf şiirinde ve nesrinde defalarca tekrarlanmıştır. Bununla birlikte 1200'den sonra hadis-i kudsilerin yeni örneklerini aramak –bana göre–boşuna bir çabadır.

Bununla birlikte genel İslam tarihi için daha önemli olan hadisin kendisidir. Kuran'ı açıklayabilmek ve metinde yer almış ifadeleri tahlil edebilmek için somut bir yorum kümesine, başka bir ifadeyle ümmetinin yanılmaz önderi Peygamber'den gelen örneklere ihtiyaç duyulur. Peygamber şu ya da bu Kuran ayetini nasıl anlamıştı? Belirli bir durumda nasıl hareket etmişti? Peygamber'in ve sahabesinin onun davranışları ve eylemleriyle ilgili sözleri derlenmiş ve ümmete Peygamber'in şu ya da bu olay karşısında nasıl hareket ettiğini öğretmek için ilk dönemlerden günümüze kadar aktarılmıştır.

Peygamber hangi yemeği severdi? Nasıl temizlenirdi? Bir köle itaatsizlik yaptığında nasıl hareket ederdi? Bunlar ve binlerce başka sorun Müslümanların önüne gelmiştir, çünkü Peygamber *üsve-i hasene*, "en güzel örnek" (Sure 33:21) olduğu için, Müslümanlar onu kendilerine örnek almak ve her durumda onu izlemek istiyorlardı. Ümmet, Peygamber'inkinden daha uzak bir zaman ve mekânda yaşadığında hadise verilen önem daha da artmıştır; bu durumda hadis sayısının düzenli bir biçimde artmasına şaşmamak gerekir. *İsnat*'ın bütün İslami bilimlerde önemli olması nedeniyle uygun bir *isnat* zinciri hadisin sahihliği için esastır. Bir hadiste *isnat* şöyle bulunmalıdır: "Ben A'nın şöyle söylediğini işittim: Ben B'nin şöyle söylediğini işittim: Ben babamdan C'nin şöyle söylediğini işittim: Ben, Ayşe'nin, Peygamber'in yatmaya gitmeden önce şu ya da bu duayı okuma âdetinde olduğunu söylediğini işittim." Ravilerin güvenilirliği sınanmış olmalıdır: B gerçekten de C ile karşılaş mıdır, yoksa onunla görüşemeyecek kadar küçük yaşta mıydı veya C'nin ikamet ettiği bölgeye belki de hiçbir zaman gitmemiştir? Bu bağlamda *ilm-i rical*, "kâmil insanlara ilişkin ilim" (ama ravilerin arasında az da olsa kadınlar da vardı) önemli bir bilim kolu olarak gelişmiştir; fakat dokuzuncu yüzyılın ortalarında en güvenilir, sıkı bir elemeye tabi tutulmuş hadisler derlenmişti ve altı sahih hadis kitabı arasında Buharî ve ardından gelen Müslim'in eserleri en seçkin yeri elde etmişler-

di."[114] *Sahih-i Buharî*'yi tam olarak okumak (*hatm-i Buharî*), doğal olarak *Kuran hatmi* kadar sevaplı olmasa bile, neredeyse bütün Kuran'ı ezberden okumak kadar önemli kabul edilmiştir. Bir örnek vermek gerekirse, Memluklu Mısır'ında Ramazan boyunca yapılan *Buharî hatmi* Kahire sarayında görkemli bir biçimde kutlanırdı."[115]

Geç dönem ortaçağda klasik hadis derlemelerinden çok sayıda seçme hazırlanmıştır. Bu eserleri hantallıktan kurtarmak için *isnat* genellikle dikkate alınmıyordu. Seğânî'nin (ölm. 1252) *Meşârikü'l-Envar* ve Beğavî'nin (ölm. 1222) *Mesâbîhu's-Sünne*'si gibi derlemeler bütün Müslüman dünyada istinsah edilmişler ve yalnızca medreselerde değil, dindar insanların evlerinde de okutulmuşlardır."[116]

Hadis derlemeleri bazen eleştiriyle de karşılanmıştır: Peygamber'le canlı bir bağlantı kurmak yerine hadisleri yazmaya bu kadar mürekkep harcamak gerekli miydi? Bazı ortaçağ sûfileri böyle sormuştur ve bazı sûfi akımları –özellikle Sühreverdilik– kendi öğretilerinde hadis çalışmalarına açık bir önem vermişken, Hindistan'da Çiştîyye gibi başka akımlar bu alanla çok az ilgilenmişlerdir. Avrupa'da modern İslamiyat çalışmalarının başlarında Ignaz Goldziher'in yaptıkları, hadisin gelişimiyle ilgili bir bilinç meydana getirmiştir: onun üzerinde durduğu konu, bu derlemelerin Muhammed'in kendisinin sözlerinden çok genişleyen İslam dünyasındaki farklı eğilimleri yansıtmasıydı ve bu gerçek, bazı hadislerin kaderciliği desteklerken, başka hadislerin özgür iradeden söz etmesi örneğinde olduğu gibi, hadisler arasındaki görüş ayrılıklarında hesaba katılmalıdır. Siyasal hareketler –ki bunlar, İslamın ilk dönemlerinde genellikle siyasal-dinsel hareket anlamına gelmekteydi– kendi durumlarını savunmak veya haklı göstermek için hadisi kullanmışlardır. Bu nedenle çelişik hadislerin uzlaştırılması bilginlerin önemli bir göreviydi."[117]

---

114 Abū ʿAbdullāh Muḥammad al Bukhārī [Ebu Abdullāh Muhammed al-Buharî] (1863-1902), *Kitāb jāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* [*Kitāb-ı Cāmî es-Sahîh*], 4 cilt, ed. L. Krehl ve W. Juynboll, çev. M. M. Khan (1978-80), *Sahih al-Bukhari*, 6 cilt. Başka bir faydalı kitap, Tabrīzī (1964-6), *Mishkāt al-maṣ-ā-bīh*, 4 cilt, çev. James Robson.

115 I. Goldziher (1915a), "Chatm al Buchārī." Ibn Iyās (1933), *Badāʾiʿ az-zuhūr*, c. 4'te, genellikle her Ramazan ayında uygulanan bu âdetten söz eder; bu görevi yerine getiren okuyuculara hırka-i teberrük dağıtılırdı.

116 A. J. Wensinck'in (1936-71), *Concordances et indices de la tradition musulmane*, bilginin engin hadis deryasında yolunu bulmasını sağlar.

117 I. Goldziher (1888-90), *Muhammedanische Studien*, hadis eleştirisinde Batılı çalışmaların dönüm noktasıydı. Çırağ Ali için bkz. Aziz Ahmad ve G. E. von Grunebaum (1970), *Muslim Self Statement*, s. 49-59. Modern bir yaklaşım olarak bkz. G. A. H. Juynboll (1969), *The Authenticity of Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt.*

Pek çok Müslüman Peygamber'in hadislerinin kutsallığının bu biçimde ortadan kaldırılmasına şiddetli tepki göstermiştir; yine de Goldziher'den önce ve belki de haberdar bile olmadığı Hintli Müslüman Haydarabadlı Çırağ Ali hadisi neredeyse toptan reddetmiş ve Goldziher'den daha acımasızca eleştirmiştir. Yalnızca güçlü bir biçimde dinsel konularla ilgili birkaç hadis ümmet için bağlayıcıydı, fakat onüç yüzyıl boyunca kutsallaşmış bütün biçimsel kuralları taklide de gerek yoktu. Çırağ Ali, *nehcarî* müceddid Sör Seyyid'in yandaşlarından birisiydi ve bu durum ehl-i hadisin Sör Seyyid'in tecdid çabalarına bu kadar sert tepki göstermesinin nedenlerinden birisi olabilir. Hadisin korunması, ehl-i hadise göre İslami geleneğin bütünlüğünü ve geçerliliğini garanti edecektir. Daha sonra son derece Barthçı[Φ] bir yaklaşımla, "Kuran'ın dinin nihayeti olduğunu" ileri süren ve bütün hadisleri reddeden kişi Pakistanlı Gulâm Pervez olmuştu; bu tavır kuşkusuz onu oldukça kendine özgü bir Kutsal Kitap yorumuna götürmüştür. Pervez'in yurttaşı Fazlur Rahman ise başka bir yol denemiştir: onun yaşayan *sünnet* kavramı Müslümana, mekanik olarak hadisin sözlerini taklit etmek yerine *sünnet*'in ruhunu benimsemeyi öğretmiştir; ilk Müslüman kuşakların Peygamber'in davranış biçimini nasıl anladıkları ve yorumladıklarını bilmek, modern Müslümanlara kendi zamanlarının gereksinimlerine göre *sünnet*'i yorumlama imkânı verecektir.

Bu nedenlerle hadisin geçerliliği sorunu, modern Müslümanları kuşatan temel sorunlardan birisi olmaya devam etmektedir ve göründüğü kadarıyla hadis, özellikle azınlık bölgelerinde hâlâ İslam kimliğinin kalelerinden birisidir. *Kırk Hadis* kitapları –bazen manzum çevirileriyle– çok sık hazırlanır ve çoğunlukla *teberrüken*, "hayır umarak" hat sanatıyla süslenir."[118]

İlk Müslüman kuşaklar, hadis metinleri Kuran nüshalarıyla karışır korkusuyla Peygamber'in sözlerini yazmaktan çekiniyorlardı. Sonraki dönemlerde bir hadis –ki, Peygamber'le ilgili her şey gibi *şerif*, "soylu" denilir– *kâle sallâ Allahu 'aleyhi ve sellem*, "O, Allah ona merhamet etsin ve selamet versin, demiştir ki" sözüyle başlar. Peygamber'in ismi her anıldığında fiilen söylenen ve genellikle isminden sonra ya tam olarak ya da kısaltılarak yazılan bu ta'zim, hadisi de görünür bir biçimde Ku-

---

Φ İsviçreli İlahiyatçı Karl Barth (1886-1968) –yn.

118 Bu gibi derlemeler, örneğin yazı yazmanın yararını anlatan veya takva veya hac hakkındaki kırk hadisi; veya kırk kişi tarafından Muhammed'in ismiyle veya aynı kasabadan kırk kişiden aktarılan hadislerden vs oluşabilir. Böyle bir derlemeyi ezberlemenin bol nasip sağlayacağı kabul edilmiştir. Bkz. A. Karahan (1954), *Türk İslam Edebiyatında Kırk Hadis.*

ran sözlerinden ayırt eder.

Daha az "bâ-şer" ve genellikle bu Arapça derlemelerden daha fazla kabul görmüş olan metinler, tasavvuf geleneğine ait başka bir ikincil metin grubudur. Câmî (ölm. 1492), Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine "Farsça Kuran" der; bu ifade belki de Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in, "Tanrı dostlarının şiirleri Kuran sırlarının tefsirleridir" ifadesinden mülhemdir.[119] Gerçekten de Mevlânâ'nın lirik ve didaktik şiirinin büyük bölümü eserin ilham kaynaklı oluşunu yansıtır. İbnü'l-Arabî ise daha cüretkâr bir ifadeyle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi ilham edilmiş bir kitap olarak görmüştür: "buradaki her harfi bile ilâhî bir imla ve rabbani bir ilka (=ulaştırma) ile yazdım."* Gerçekten de İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si ile Kuran arasında gerçek bir ilişki hissetmiştir ve *Fütûhat*'ın bölümleriyle Kuran sureleri arasındaki şaşırtıcı çapraz ilişkiler M. Chodkiewicz tarafından anlaşılır bir biçimde açıklanmıştır (1992).[120] İbnü'l-Arabî'den beş yüzyıldan daha fazla bir süre sonra Delhili sûfi-şair Mir Derd, Farsça nesir ve şiir eserleriyle ilgili benzer iddiaları dile getirmiş ve mısralarının hazırlanması veya risalelerinde yer alan paragrafların kesin sayısıyla ilgili yapacak hiçbir şeyinin olmadığını ısrarla belirtmiştir.[121]

Arap dünyasında Bûsîrî'nin Peygamber ve hırkasının şifa verici özellikleri hakkında yazdığı *Bürde* kasidesi, özel bir kutsallıkla kuşatılmıştır; bu kaside defalarca çoğaltılmış ve Kuzey Afrika ile Güney Hindistan arasındaki her yerde sayısız kez şerh edilmiştir (bkz. s. 66). Belki de daha fazla hürmet, Peygamber'e yapılan ve olağanüstü güçler atfedilen salavatlardan ibaret bir derleme olan Cazulî'nin *Delâilü'l-Hayrât*'ına gösterilmektedir.

Sind'de, Şah Abdullahlatif'in (ölm. 1752) *Risālō*'su, büyük bir olasılıkla bütün edebi gelenekteki en kutsal kitaptır ve bu eserin hikâye ve beyitleri, iki yüzyıldan daha fazla bir süre hem Hindu hem de İslam kolları olmak üzere Sind edebiyatını etkilemiştir.

"İkincil kutsal kitaplar" bağlamında altkıtanın batısının farklı lehçeleriyle söylenen (Sindhi, Gucerati, Kucchi, Pencabi) ve özel bir gizli alfabe olan Hocki'yle yazı

---

119 Sultān Walad [Sultan Velet] (1936), *Valadnāma* [Veledname], s. 53 vd. Rûmî'nin yaşamöykûsünü yazan, Sipehsālār da bu ifadeyi zikretmektedir.

* Cümlenin çevirisi Nihat Keklik'in *Fütûhat* üzerine yaptığı çalışmadan alınmıştır, s. 93 yn.

120 M. Chodkiewicz (1992), "The *Futūḥāt Makkiyya* and its Commentators: Some Unresolved Enigmas."

121 Mir Derd'in bu alandaki iddiası için bkz. A. Schimmel (1976a), *Pain and Grace*, s. 117 vd.

lan şiirler demek olan İsmaili gelenekteki *gınâ*'nın, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda İsmaili pirlerin ilham kaynaklı eserler olarak kabul edildiklerini ve yüzyıllarca altkıtadaki İsmaili cemaat içinde okunduklarını unutmamak gerekir. Hindistan tasavvufunun derin geleneğini yansıtan bu şiirlerin tarihsel analizine hâlâ Kanada ve Amerika'da yaşayan gelenekçi İsmaililer tarafından kuşkuyla bakılır.[122]

Peygamber'in doğum gününde okunan ve Kuran'dan birtakım ayetlerin serpiştirildiği şiirler olan *mevlit* metinleri, pek çok ülkede kutsal özellikli olarak kabul edilir ve ister bir Türk Süleyman Çelebi'nin *mevlid-i şerif*'ini dinlesin, isterse Kenyalı bir hanende Svahilice bir *mevlit* okusun, semavi mekânlara yakınlık duygusu her yeri kaplar.

Kadı İyaz'ın (ölm. 1149) *Kitab-ı Şifa*'sı gibi gibi Peygamber'in özellikleriyle ilgili kitaplar herhangi bir evi kötülükten koruyan tılsım olarak görülmüştür; hatta ilmihalle ilgili metinler de böyle bir duygu verebilir. Geç dönem ortaçağın temel akide kitaplarından *Akide-i Senûsiyye*'yi[123] okumayan birisinin Münker ve Nekir melekleri tarafından kabrinde cezalandırıldığına inanılırdı. Hatta sûfilerin manevi atalarının listesi olan *şecereler* bile taşıdıkları güçten dolayı muska işlevi görebilirler.

Son olarak nadiren "gökten gelen mektuplar" olayından da bahsedilebilir; alıcılarının iddiasına göre bu mektuplar, Doğu Afrika ve Sudan'daki Mehdi hareketinde olduğu gibi, İslam ümmetine Allah yolunda sabretmelerini ve savaşmalarını tavsiye etmek için Gaib'ten gelmişlerdir.

Bununla birlikte yazılı sözcüğün önemi çoğu kez göz ardı edilir; *Kenz-i Kudûrî-i, Kâfiye*'nin, *medrese*'lerde öğretildiği gibi hadis, fıkıh ve Arapça dilbilgisine ilişkin geleneksel eserlerin incelenmesinin faydası ne olabilir ki? Bazı sûfilerin fiilen yaptıkları gibi bir insan bütün kitaplarını yok edemez mi veya hepsini bir nehre atamaz mı? İlahi Sevgili'nin müşahede edilmesinin mahiyeti nedir? Bilginlerin yazdığı bu tür kitapların yalnızca Hint-Pakistan'daki eleştirmenleri değil, Türk sûfi-ozan Yunus Emre de şunu bilmektedir ki: *Dört kitabın manası bir eliftedir*; *elif* alfabenin ilk harfidir ve sayısal değeri 1 ile Bir ve Tek Allah'a işaret etmektedir. Büyük sûfilerin çoğunun tıpkı Peygamber gibi ümmi olduklarını dile getiren sayısız menkıbe, o sûfilerin bilgilerini kitaplardan değil, bütün bilgilerin ana kaynağından, Allah'tan aldıklarını kanıtlar. Kadı Kâzân bu bağlamda şöyle söyler:

---

[122] Ali S. Asani (1991), *The Bhuj Niranjan. An Ismaili Mystical Poem*; *a.g.y.* (1992), *Ismaili Manuscripts in the Collection of Harvard College Library*.

[123] M. Horten (1917a), *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam*, s. xxiii.

Lōkāṇ sarf ü nahv, mun mutâlie supriṅ
Nahiv ve Sarf ilmini halka bırak
Ben Sevgili'yi müşahede ediyorum![124]

---

[124] *Qāḍī Qādan jō kalām* (1978), no. 1.

V

Birey ve Toplum



Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır ve onu Allah'tan korkan, zekatlarını veren ve bizim ayetlerimize inananlara göstereceğiz.

(Sure 7:156)

İNSAN

"İnsanın durumu şuna benzer: belki de melekler topluluğunun nuru sayesinde bir melek haline gelir diye" bir meleğin kanadı alınıp bir eşeğin kuyruğuna bağlanmış.

Mevlânâ, *Fihi Ma Fih*'te insan doğasının ikili yönünü tarif etmek için böyle yazmaktadır; bu, beden ve ruhun ikiliği değil, imkânların ikiliğidir ve bu ikilik, Müslüman düşünürlerin yüzyıllar boyunca insanın durumunu her tartıştıklarında dikkate aldıkları bir durumdur. Kuran kimi yerlerde, insanın şerefli ve üstün konumundan söz eder: Tanrı, hayat vermek için Âdem'e kendi ruhundan üflememiş miydi (Sure 15:29)? Tanrı, onu mahlukât üzerinde hükümran yapmak ve –sûfilerin sürdürdükleri gibi– İlahi İsimlerin işleyişini gereği gibi anlayabilmesi için isimleri öğretmemiş midir (Sure 2:31)? İnsan, kendisinin itaatsizliğini öngören meleklerin eleştirel görüşlerine rağmen ya meleklerin ya da başka bir yoruma göre Allah'ın halifesi, "vekili" olarak atanmıştır (Sure 2:30). Fakat Tanrı şöyle buyurmuştur: *kerremna*, "Biz Âdemoğullarını şerefli kıldık" (Sure 17:70). İnsanlar *emanet*'i kabul eden tek canlı mahluktur; Tanrı bu *emaneti*, âleme vermek istemiş, fakat dağlar ve gökler onu taşımayı kabul etmemişlerdir (Sure 33:72); insan zayıflığına rağmen yine de o emaneti taşımayı kabul etmiştir. Zayıf insanın hayvanlardan üstün olması şaşırtıcı değil midir diye sorar Nâsır-ı Hüsrev. Yalnızca insana peygamberler ve elçiler gönderilmiştir; develer ve aslanlar insandan bu kadar güçlü olmalarına rağmen böyle vahiylerle şereflendirilmemişler, fakat kendi eylemlerinden dolayı da sorumlu tutulmamışlardır.[1]

"Boyun eğdirmek, bir insanın emrine vermek" anlamındaki *sahhare* kelimesinin Kuran'da çok sık kullanılması okuyucuya, insanın Tanrı tarafından yaratılmış şeylerin hükümdarı yapmasına ilişkin konumunu hatırlatır. İnsanın yüksek konumu daha sonra başka bir hadisle vurgulanmıştır; buna göre Tanrı, Âdem'i, *ala suretihi* (*AM* no. 346), "kendi sureti"ne göre yaratmıştır (buradaki "Kendi" sözcüğü, "kendi" olarak da okunmuştur, bu durumda hadisin anlamı, Âdem'in tasarlanmış suretine göre demektir). Sûfiler zamanla *men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu* (*AM* no. 529),

[1] Nâşir i Khusraw [Nasır-ı Hüsrev] (1929), *Divân*, s. 214.

kendini bilen Rabbini bilir hadisine pek düşkün olmuşlardır; bu söz çoğu kez, Tanrı'nın en derin sırrını insanda bulma imkânı şeklinde yorumlanabilmiştir. Ama daha genel bir anlamda da anlaşılabilir: Kuzey Afrikalı sûfi el-Mursî (ölm. 1287), "Kendi basitliğini ve acizliğini bilen, Tanrı'nın mutlak kudretini ve şefkatini idrak eder" der, Mevlânâ da aynı fikri, Eyaz'ın dokunaklı hikâyesinde işler: güçlü sultan Gazneli Mahmud'un (ölm. 1030) sevgisini kazanmış Türk emir subayı Eyaz, her sabah yıpranmış elbiselerini ve yırtılmış ayakkabılarını sakladığı küçük bir odaya girerdi. Sultan Mahmud ona armağanlarını sunmadan önce sahip olduğu eşyalar bu kadardı; onlarla kendi değersizliğini ve fakirliğini görerek efendisinin cömertliğini şükranla kavrıyordu (*M* V:2113).

Bununla birlikte insanoğlu *esfel-i sâfilîn*, "aşağıların aşağısı" haline de gelebilir (Sure 95:5) ve insan, görevinin sürekli olarak ruhunun terbiyesiyle uğraşmak olduğunu hatırlasa da, hayvansal özelliklerin kişinin süflî nefsine egemen olma tehlikesi her zaman vardır: açgözlülük, öfke, haset, oburluk, kan akıtma güdüsü ve sayısız olumsuz eğilim insana semavi aslını, ruhsal dünyayla bağlantısını unutturur. Bu nedenle bazı sûfi yazarların yanı sıra İhvan-ı Safa da bu hayvansal özelliklerin Ahret gününde köpek, eşek ve benzeri biçimlerde tezahür edeceğini düşünmüşlerdir; çünkü bir hadis, herkesin, içinde öldüğü durumda tekrar diriltileceğini söyler (*AM* no. 40; bkz. s. 55).

İnsanın gizemini açıklayabilmek imkânsızdır: insan, Mevlânâ'nın, John Donne'un ifadesini önceleyen bir benzetmeye söylediği gibi, "büyük bir hacimdir": dışsal "sözcükler" bu dünyayla, içsel anlam ise manevi dünyayla uyumludur. Çünkü topraktan yaratılan ve tekrar toprağa dönecek olan (Sure 30:20; 37:53) insan, gerçek değerini yalnızca toprak aracılığıyla parlayan İlahi nur sayesinde kazanabilir; bu, kendisine hayat veren İlahi nefestir.

Eyaz'ın Mahmud'un kulu olması gibi, insan da Tanrı'nın ilk ve daimi kuludur; bir insanın yalnızca ve yalnızca kul, *abd* olduğunu hissetmesi, hükümdarın olduğu kadar şair, sanatkâr ve münâcât ehlinin mektuplarını ve kitaplarını *el-fakîr*, "muhtaç," *el-hakîr*, "sefil" ve benzeri kelimelerle imzalamasına neden olmuştur, buna karşın üst düzey kişi kendisinden, Farsça veya Osmanlı Türkçesinde *bende*, "köle" diye söz eder.

İnsan için *abd* sözcüğünü kullanmak, her şeyin Tanrı'ya kulluk etmek için yaratıldığını defalarca belirten ifadenin yanı sıra, insanlara ve özellikle de peygamberlere *abd* denildiği Kuran'ın sayısız ayetine kadar geri gider. Üstelik Tanrı'nın müstakbel insanlığa *elestü birabbiküm*, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye seslenmesine

onların, "Evet biz buna şahitlik ediyoruz" yanıtını verdikleri Ezeli Misak (Sure 7:172), insanların Tanrı'yı ezeli Rab diye tanımakla, mantıksal olarak da O'nun kulları olma rolünü kabul ettikleri anlamına gelir; böylelikle Hesap Günü'nde onlara, Tanrı'nın, itaat etmek zorunda oldukları bir ve tek Rab olduğunun farkında olduklarını hatırlayıp hatırlamadıkları sorulacaktır.

Fakat Kuran *abduhu*, "O'nun kulu" sözcüğünün insanın ulaşabileceği en üst mertebe anlamında yorumu için de bir temel sunmaktadır: "Peygamber en üstün tecrübesini anlattığı iki ayette kendisinden *abduhu*, "O'nun kulu" olarak söz etmemiş midir? Bu iki ayet, Peygamber'in semavi yolculuğunu anlatan Sure 17:1 ("Kulunu gece vakti yürüten Allah'a hamdolsun ...") ve "Allah kuluna vahyettiğini vahyetmiştir" şeklindeki bir müşahedeyi içeren Sure 53:10'dur. Müslümanlara göre bunun anlamı, "Allah'ın kulu" mertebesi, bir insanın ulaşabileceği en üst mertebedir; ve yüzyıllar boyunca abduhu/Allah'ın kulu olarak Peygamber'e yapılan bütün övgülere dayanarak İkbâl, *Cavidname*'de Peygamber'in adına yazdığı büyük kasidesinde bütün bu duyguları bir defa daha özetlemiştir.

İnsanoğlunun sorumluluktan muaf olduğu tek bir durum vardır: bu da, kişinin artık fıkıh hükümlerinden "sorumlu" olmadığı akıl hastalığı halidir; onlar, şairlerin dile getirmekten zevk aldıkları gibi, "Tanrı'nın özgür kullarıdır." Bu nedenle Attâr'ın Farsça şiirlerinde Tanrı'ya yönelik bütün isyan ifadelerini, mutsuz ve bunalmış insanların feryatlarını bir meczubun ağzından dile getirdiği görülebilir: onlar, dizginlenemeyen davranışlarından dolayı sorumlu tutulmayacaklardır.[2]

Fakat mümin kendisini daima Tanrı'nın kulu olarak görürken, tasavvuf özellikle sonraki dönemlerde, Peygamber'de tecelli eden, fakat mertebesi gerçek mutasavvıf talibin nihai hedefi olan *insân-ı kâmil* fikrini geliştirmiştir. *İnsân-ı kâmil* olduğunu iddia eden veya müritlerinin kendilerini öyle gördükleri sûfi önderlerin sayısı fazladır ve bir *abd* olarak tevazu duygusuyla insân-ı kâmil derecesine ulaşma iddiası arasındaki çelişki, geç dönem tasavvuf metinlerini okuyanları sürekli hayretlere düşürür. İnsanlığın bu olası iki aşırı yorumu arasındaki çelişki, bazı bilginlerin sözcüğün Batılı anlamıyla bir "hümanizm"in İslamda bulunmadığını iddia etmelerine neden olmuştur: insan, haklarının insanlar arası ilişkilerde merkezi olduğu ve "insani değerleri" gerçekleştirme ruhuyla özgürce çalışabilen bir kişi normatif bir varlık değil, ya süfli bir köle ya da "mağrur" bir insân-ı kâmil şeklinde tezahür etmekte-

2 Bkz. H. Ritter'deki pek çok örnek (1955), *Das Meer der Seele*.

dir.[3]

Kuran birçok örnekte insanın yaradılışından söz eder, bunların en önemlisi ilk vahiy olan Sure 96'dır. İnsan, topraktan ve daha sonra da '*alak*'tan, kan pıhtısından yaratılmıştır; bir çocuğun doğumu ve gelişmesi mucizesi defalarca tekrarlanır. İlk insan Âdem, çamurdan yaratılmıştır ve sonra mitolojik hikâyeler bu yaradılışı şiirsel imgelerle inceltmiştir. Örneğin rivayete göre Âdem, Yaradan nefesini çamurdan kaba üflemeden önce kırk gün boyunca Tanrı'nın iki eliyle yoğrulmuştur (*AM* no. 632). İblis, Âdem'in önünde secde etmeyi reddetmiştir, bunun nedeni İblis'in Âdem'e üflenen ilahi nefesi idrak edemeyip yalnızca topraktan yaratılmış suretine bakması ve kendisi ateşten yaratılmış olduğu için Âdem'den üstün olduğunu hissetmesidir.

İnsan, yaradılış hikâyesinden anlaşılacağı gibi, beden ve ruhtan oluşur ve insanların ruhsal yönlerinin farklı kısımları farklı biçimlerde anlatılır (bkz. s. 235). *Ruh* ve *nefs*, insanların ulvi hakikatlere ulaşmalarını temin eden gerçek manevi yönler olarak merkezidirler, fakat beden de bu hayat için kaçınılmazdır. Beden dört unsurdan yaratılmıştır ve bileşik olan her şey gibi o da yok olacaktır: toprağa dönecektir, fakat Kıyamet günü yeniden diriltilecektir. Pek çok dindar insanın bedenden, yani bu yaşlı eşek veya deveye yönelik tepkilerini dile getirmiş olmalarına rağmen bedeni ihmal etmek veya abartılı bir mücahedeyle bedeni öldürmek asla kabul görmemiştir; çünkü beden ibadet görevlerini yerine getirmek için gereklidir ve olumlu gayelere hizmet için bedenin faal tutulması gerekir; bununla birlikte sûfiler, bedeni içinde ruhun kendisini yabancı gibi hissettiği bir şehir diye adlandırmışlardır. İnsan bedeni de bütününde kudret, *bereket* taşır.

Bedenin en önemli bereket merkezlerinden birisi saçtır; bundan dolayı saçın örtülmesi gerekir. Yalnızca kadınlar saçlarını örtmezler, aynı zamanda erkeklerin de, İlahi huzura açık saçla girmemeleri gerekir (bkz. s. 256). Bir insanın saçını dağıtması, ağıt ayinlerinde kadınların yaptıkları gibi, kederi dile getirmenin işaretidir: Kerbela trajedisini anlatan mersiyeler genellikle Hüseyin'in çadırında saçı başı dağınık bir halde ön saflara gelen kadınların kederini niteler.

Kuran'da iki kere anılan *nâsıye*, "perçem" (Sure 96:15; 11:56), aynı maksatlarla

---

[3] H. H. Schaeder (1925), "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen;" L. Massignon (1947), "L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique." Ayrıca bkz. H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabi*, s. 99 vd; ve Muhammed'in insan-ı kâmil olarak gelişimi için bkz. Tor Andrae (1918), *Die person Muhammads in glauben und lehre seiner ge meinde.*

kullanılır; bir insanı (veya hayvanı) perçeminden tutmak, onu (veya şeyi) en güçlü parçasından yakalamak demektir, bu da ona bütünüyle hâkim olmak anlamına gelir.

Bazı dervişlerin saçlarını kesmesi ve hac sırasında saçla ilgili birtakım tabuların yanı sıra, *akîka* sırasında yeni doğmuş bebeğin ilk saç kesimini hatırlamak gerek.

Sakal da kutsiyet içerir: Bir deyimin belirttiği gibi, "Sakal Tanrı'nın nurudur." Bu nedenle Hint Müslümanları, bazen yaşlı, hürmet duyulan bir kişinin sakalını bir suya batırırlar, daha sonra bu suyu içmesi için hastaya verirler veya özellikle doğum yapmakta olan kadına sunarlardı.[4]

Böyle bir saç *bereket*'le dolu kabul edilirken, Peygamber'in saç ve sakalının ne kadar bereketli kabul edileceğini siz düşünün![5] Sind'de Müslüman çocuklar, öncelikle Peygamber'in saçlarının tam sayısını öğrenmek zorundadırlar; buna karşın Ortadoğu'da ise bazı yazarlar, Peygamber'in 33.333 saçının İlahi Arş'a getirileceğini "bilirler."[6] Saç ve sakalın önemi göz önüne alındığında, Selmân-ı Fârisî'nin İslam dindarlığındaki rolü en azından belirli bir dereceye kadar anlaşılabilir: berber olan Selman, Peygamber'in saçına ve sakalına dokunabilen bir kişiydi, ayrıca ilk dönemlerden beri muska niyetine Peygamber'in birkaç saç telinin bir sarığın içine dikildiğini de metinlerden okuyoruz. Peygamber'in saç teli çeşitli camilerde saklanmaktadır: Memluk Sultanı Baybars (saltanatı 1266-77), Peygamber'in bir saç teli Kahire yakınlarındaki bir sûfi zaviyesi olan Siryâkûs Hangahının *mihrab*'ı için vermiştir;[7] birkaç yıl önce *Hazretbâl*, "O'nun Muhterem Saçı" çalındığında Srinagar, Keşmir'de olaylar çıkmıştır; bu saçın onuruna civarındaki şehirde nefis bir cami yapılmıştır. Böyle bir saç, Konya'daki Alaeddin Camii'nde olduğu gibi bir düzine güzel kokulu ipek örtüye sarılmış cam mahfaza içinde saklanır; bu mahfaza, bir duvara gizlenmiştir. Fakat genellikle gayri müslimlerin (ve Bicapur'un Athar Mahal'inde kadınların da) böyle bir hazinenin korunduğu odaya girmelerine izin verilmez. Bazı Müslümanlar bu saçların büyüdüğüne ve çoğaldığına inanırlar: Onların inancına göre saçları da Peygamber gibi canlıdır. Batıda romantik bir âşıkın, sevgilisinin buklesini bir çeşit tılsım olarak yanında taşıması gibi, hürmet gösterilen bir velinin sakalından bir tel

---

4 Jafar Sharif [Cafer Şerif] (1921), *Islam in India*, s. 22.

5 S. M. Zwemer (1947), "Hairs of the Prophet." Sakal-ı şerif ayini, açık bir şekilde, Araplardan çok Türkler ve Hint Müslümanları arasında yaygındır.

6 R. Burton (1851), *Sindh*, s. 135. G. Schoeler (1990), *Arabische Handschriften, Teil II*, no. 94 (Ms. or. oc. 2319), kişinin saçının kesilmesi töreninin açıklandığı bir fütüvvetnamedir.

7 J. A. Williams (1984), "The Khānqāh of Siryāqūs," s. 118.

de aynı amaçla kullanılabilir.

Saç gibi tırnakların da kendilerine özgü birtakım özellikleri vardır; nitekim bu, hac sırasında tırnakların kesilmesinin yasaklanmasından anlaşılmaktadır. Bir insanın tırnaklarını kesmesi için tavsiye edilen özel günler vardır; hilal halindeki ayı, elin tırnağına benzeten İranlı ve Urdu şairlerin kullandıkları bu teşbih (bu Batılılara pek şiirsel gelmez), salt görünür biçiminin ötesinde daha derin bir nedene dayanır.

Ruh genellikle nefesle ilişkili olarak düşünüldüğü için (yalnızca Tanrı'nın Âdem'e nefsinden "üflemesi"ni düşünmek gerekiyor), burun ve burun delikleri, halk inançlarında dikkate değer bir rol oynarlar; hapşırmak, eski Arap kaynakları kadar Türk halk hikâyelerinin de anlattığı gibi, ölüp dirilmek anlamına gelir (sabah da, tan yeri ağardığında, "hapşırır"). Buna karşın insan, hapşırmakla burun deliklerine yerleşmiş olan iblisi kovabilir: hapşıran kişiye kutsayıcı sözler söyleme âdeti buradan kaynaklanmaktadır. Pek çok Arapça ve Türkçe ifadeden anlaşıldığı gibi, şeref ve mevki alameti olarak burnun rolü, bir sığınağın şerefini elinden almanın yollarından birisinin neden onun burnunu kesmek olduğunu da açıklar; yakın zamanlara kadar yaygın bir cezaydı bu.[8]

Nefes alıp verme ruhla ilgilidir: Bundan dolayı da o, hayat verici ve şifalıdır (örneğin İsa'nın nefesinde olduğu gibi: Sure 3:49). Zekice bir *tevil*'de, Sühreverdiliğe mensup bir veli olan Halalı (Sind) Mahdüm Nuh (ölm. 1591), 81. Sure 8. ayette söz edilen "diri diri gömülen kız çocuğu"nu, *zikir*'le, yani Tanrı'yı anmayla dışarı çıkan nefes olarak yorumlamıştır.

Tükürüğün önemi dinsel geleneklerde gayet iyi bilinir. Bir veli bir yemeğin içine tükürdüğünde tükürüğü bereket getirir; Peygamber veya herhangi bir veli (ister gerçekte isterse uykuda) tükürüğünü bir kişinin ağzına sürerse, o kişi büyük bir şair veya hatip olacaktır.[9] Sevgilinin tükürüğü, sahip olduğu *bereket* nedeniyle Ab-ı Hayat'a benzetilmiştir; Mısır'da mevlithanlar –modern dönemlerden bir örnek verirsek– "Peygamber'in tükürüğünün helal şarabı"nı şiirlerle överler.[10]

Aynı durum ter için de söz konusudur. Peygamber'in çevresinde bulunan kadınlar –rivayete göre– koku niyetiyle kullanmak için Peygamber'in terini toplarlardı; Peygamber'in miracı sırasında yeryüzüne düşen terinin damlalarından güllerin

8 T. Kowalski (1924), "Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch."

9 Tükürük hakkında ayrıca bkz. E. Doutté (1908), *Magie et religion*, s. 440.

10 Bu bilgi, Toronto'da Dr. Kemal Abdulmelik'in Peygamber onuruna söylenen ilahilerle ilgili doktora tezinden alınmıştır.

bittiğini anlatan menkıbe, bu hoş kokulu maddenin *bereket*'ini göstermektedir.

Kan da ruh cevherinin bir taşıyıcısı olabilir; ibadette ve yiyeceklerde kandan sakınma, temelde kanda bulunan ruhsal güçten korkma duygusu kadar eskilere gider gibidir.

Baş ve ayaklar saygındır; İslam folklorunda dikkate değer oranda gelişen tapım ise özellikle ayak veya ayak izi tapımıdır: hürmet duyulan bir insanın ayaklarına dokunmak, bir kişinin sadakatı ve tevazusunu gösteren eski bir âdettir ("sevgilinin ayağının tozu olmak" Doğu şiirinde yaygın bir arzudur). Peygamber'in ayak izine gösterilen hürmet, Vişnu veya Budha'nın ayağının son derece şerefli sayıldığı Hint etkilerine bağlanabilir; fakat na'l-ı saadete* ilişkin en içli şiirler, onun ayak izi tapımından ilk kez söz edilmesi gibi, Arap dünyasından gelmiştir. Na'l-ı saadete ilişkin tapım yerini ölümünden kısa bir süre sonra onun ayağına ilişkin tapıma bırakmıştır. Mekkari'nin (ölm. 1624) hacimli Arapça eseri, bu tapımla ilgili şiirlerin ve resimlerin bir hazinesidir.[11]

Sıradan müminlerin ayakları bile güçle doludur ve ister bir mürit şeyhinin, isterse bir evlat annesinin ayağını öpsün, kişinin bedeninin en alt kısmında bile bulunan gücün önünde tevazu gösterilmesi isteği anlamına gelebilir. Bu durum *devse* âdetinde açıkça görülür: Sa'diyye tarikatı şeyhi (İstanbul'da ise önceleri Rufai tarikatı şeyhi), yere yatan müritlerinin bedenlerinin üzerinde yürür veya otururdu; böylelikle müritler, şeyhin ayağının bereketinden nasiplenirlerdi.[12]

Kem göze inanmanın ve Kuran'da söz edilen (Sure 68:51), "bakış"ın olumsuz gücünün birbirleriyle ilişkili şeyler olduklarını daha önce belirtmiştim (bkz. s. 126). Bununla birlikte gözün yalnızca tehlikeli özellikleri yoktur; bunun ötesinde velinin bakışı ziyaretçiye bereket getirebilir ve kişinin "bakış"ının bereketlerine izafe edilen sayısız keramet vardır. Ansızın gelen hidayetler, şeyhin tek bir bakışına bağlanır; ayrıca böyle şifa kerametleri vardır.[13] Kadınların yabancılarla göz göze gelmekten şiddetle sakınması ilkesi, bakışın tehlikesini bize hatırlatmaktadır; kadınlar, bu ne-

* Peygamberin giydiği sandalet tipi ayakkabılar –yn.

11 Maqqarī [Mekkarī] (1916), *Fatḥ al-mutaʿāl fī madḥ an-niʿāl* [*Fethu'l-mute'al fi-medhi an-ni'âl*]; Anastase Marie de St. Elie (1910), "Le culte rendu par les musulmans aux sandales de Mahomet."

12 Bkz. *EI* s.v. *devse* ve İstanbul hakkında, *MW* 13 (1923), s. 185.

13 Göz gezdirmek için bkz. R. Gramlich (1976), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 2, s. 209; daha fazla örnek için bkz. *a.g.y.* (1987), *Die Wunder der Freunde Gottes*.

denle genellikle gözlerini gizlemek için siyah gözlükler takarlar.

Beden güçle dolu olduğu için kişinin, deyim yerindeyse, biraz 'güç' kaybettiği belirli bedensel hallerin gusülle onarılması eski durumuna döndürülmesi gerekir. Bu gibi durumlar arasında, ölüm, cinsel ilişki veya ersuyu çıkması sayılabilir. Bir kişinin ölümünün ardından üç gün hiç yemek pişirilmez; komşular eve gereken her şeyi getireceklerdir. Hamile kadınlar, ailenin herhangi bir üyesinin ölüm yıldönümüne katılmalıdır (kadınlar genellikle herhangi bir cenaze törenine katılmazlar).[14] Kadınlara, hamilelikleri döneminde herhangi bir velinin türbesine girme izni de verilmez. Loğusalıktan veya ölümden sonra temizlenme süresi kırk gündür; bu süre geleneksel bekleme ve daha iyiye dönüşme sürecidir.

İnsanoğlunun manevi unsurları çeşitli biçimlerde sınıflandırılmıştır, fakat Müslümanlar daima bir *ruh* ve *nefs*'in varlığını kabul ederler. Ruh genellikle pederî, yani doğurtucu ve etkili bir güç olarak ortaya çıkarken nefs genellikle dişil, alıcı kısım olarak kabul edilir. Ruh, her şeye yayılan Ruh'un bir parçası olduğu için tektir, fakat "anneler" her varlık için farklı farklıdır.[15] Bedenlerin ve ruhların aynı anda yaratılıp yaratılmadığı sorunu farklı biçimlerde yanıtlanmıştır; filozoflar ve mutasavvıflar genellikle ruhların bedenlerden önce yaratıldığını kabul ederler.[16] Nefs ve beden veya ruh ve beden arasındaki gerilimler, gerçi psikolojisi pek tutarlı olmasa da özellikle Mevlânâ tarafından olmak üzere, pek çok hikâyede dile getirilmiştir. Mevlânâ'ya göre pek çok sûfide olduğu gibi, bir insanın en önemli manevi yönlerinin en önemli kısmı kalptir; kalp insanın Tanrı'nın varlığının idrakine aracısız ulaşabildiği organdır: Gerçek bir kalp, birçok mutasavvıfın kabul ettiği gibi doğurulmalıdır ya da İlahi Sevgili'ye uygun saf bir kap, temiz bir ev, parlak bir ayna haline gelmesi için dünyevi kirden pastan temizlenmelidir. Mevlânâ insanoğlunun gerçek yönlerinin doğuşunu İsa'nın Bakire Meryem'den doğuşuna benzetir: yalnızca doğum sancıları –acılar ve ıstıraplar– başlayıp şefkatli bir imanla dindiğinde bu 'İsa' insan ruhuna doğabilir.[17]

Ruh ve nefs, bu iki terimin de havayla ilgili çağrışımları vardır: *ruh* ve *rih*,

---

[14] Jafar Sharif [Cafer Şerif] (1921), *Islam in India*, s. 19.

[15] S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 144.

[16] H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabi*, s. 125. Bu düşünce, mutasavvıflar arasında yaygındır; bkz. A. Schimmel (1975a), *Mystical Dimensions of Islam*, s. 192 [*Islamın Mistik Boyutları*] ve pek çok referans, örneğin Rûmî'nin eserinde.

[17] *Fihi Ma Fih* (1952), bölüm 5'in sonu.

yani "rüzgâr" ile *nefs* ve *nefes*: bu nedenle "can kuşu," yani insanoğlunun havaî, uçan parçası şeklindeki yaygın simgenin yanı sıra, nefsin aracı olarak önemi de anlaşılabilir.

Nefsin sınıflanması Kuran'a dayanmaktadır ve üç ayrı ayette yer alan *nefs*'in üç tanımı, Müslümanların nefsin gelişimiyle ilgili genel bir teori oluşturmalarına yardımcı olmuştur. *Nefs-i emmâre*, "kötülüğü emreden nefs" (Sure 12:53), "düşmanların en kötüsüdür" (*AM* no. 17); fakat bu nefs, temel niteliklerine karşı yapılacak sürekli bir savaşla –"Büyük *Cihat*"la– eğitilebilir; böylece nefs, Batılı "bilinç" kavramından pek uzak olmayan *nefs-i levvâme* [kendini kınayan nefs] (Sure 75:2) haline gelir; ve son olarak da *nefs-i mutmainne*, "itminana [huzura] kavuşan nefs" (Sure 89:27) haline ulaştıktan sonra Rabbine geri çağrılır. *Nefs* sözcüğü niteleme amacıyla kullanılmadığında, "kendi" veya dönüşlü zamir anlamına gelir, fakat başta Farsça ve Türkçede olmak üzere edebi metinlerde, sonraları kara veya sarı köpekten söz dinlemez kadın veya gemsiz ata kadar uzanan çeşitli biçimlerde simgeleştirilen *nefs-i emmâre*, süfli benin kötü özellikleridir.

Herkes beden ve ruh-nefs'ten yaratılmıştır: ayrıca herkes yukarıda sözü edilen "güçler"e az çok ortaktır; gerçi İslam yalnızca Allah'tan korkma ve dindarlık derecelerine göre farklılaşan bütün müminlerin eşitliğini vurgulasa bile, bazı insanlar diğerlerine göre daha fazla *bereket* taşırlar.[18] Uzun ömür bereketine nail olduklarına inanılan eski peygamber ve velilerin etrafında birtakım efsaneler örülmüştür: Nuh 900 yıl yaşamıştır ve ilginç bir Ratan şahsiyeti vardır; Ratan yirminci yüzyılda Hindistan'da keşfedilmiş bir Müslüman velidir ve Peygamber'in sahabesi içinde yaşadığı için sahih hadisler söylediğini ileri sürmüştür; ondan derlenen hadislere *Rataniyyet*[19] denir. *Fütüvvet* çevrel rinde, Selmân-ı Fârisî'nin 330 yıl ömür sürdüğüne inanılır.[20] Yıllar öncesinin efsanevi velileri bazen dev gibi tahayyül edilirler; *navgeze*, "dokuz arşın boyundaki" insanların türbeleri olgusu, Müslüman Hindistan'da

[18] "Mübarek insanlar" sınıflandırması, burada F. Heiler'in (1961) modeline uygun olarak kullanılmıştır (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, s. 365 vd). Şah Veliyullah'ın tanımladığı 'ehl-i ulviyet'in sayısı oldukça farklıdır; ehl-i ulviyet'in arasında hakîm (hikmet sahibi, filozof), veli (Allah'ın dostu), halife, muhaddes (Allah'ın kendisine hitap ettiği kimse), fert, müceddit (yenileyen), ulema, filozoflar ve mütekellimin (kelamcılar) yani bereketten ziyade ilimle ayırt edilen kimseler yer alır. Bkz. J. M. S. Baljon (1986), *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703-1762)*, bölüm 9, s. 116 vd.

[19] J. Horovitz (1910), "Baba Ratan, the Saint of Bhatinda."

[20] F. Taeschner (1979), *Zünfte*, s. 439.

çok iyi bilinir.

Fakat her gün yüz yüze geldiğimiz gerçek insanlar söz konusu olduğunda, *bereket*'in asil taşıyıcıları olarak ebeveynler ayırt edilmelidir; ebeveyn hakkında Kuran şu emri vermiştir: "Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenizi, ananıza babanıza da iyi davranmanızı kesin bir biçimde emretmiştir. Onlardan birisi veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine 'öf' bile deme, onları azarlama" (Sure 17:23).

Her yaşlı insan, baba figürünü temsil edebilir ve genellikle evlada model olma rolü üstlenir. Aileler, Müslüman ailelerle birlikte yaşamış herkesin bildiği gibi, birbirine son derece bağlıdır. Bununla birlikte Kuran'da İbrahim peygamber, putperestlikten Tek Allah'a ibadete dönmekle aile bağlarını koparanların bir örneğidir (Sure 6:74): gerçek din, atalara sadakatin yerini alır (insan, İslama yeni giren insanların Müslüman olmayan ailelerini gönül huzuruyla Cehenneme teslim ettiklerini duyunca şaşırıp kalırlar.

Çocuk, annesinin gözetimi altında yetişir ve yedi yaşına ulaşıncaya kadar kadınlarla birlikte onun evinde kalır. Güzel bir hadis, müminin kalbine anne sevgisi ve saygısını yerleştirir: "Cennet annelerin ayaklarının altındadır" (*AM* no. 488), meşhur bir hadistir; Peygamber'e, "iyiliğe, *birr*'e en çok kim layıktır?" diye sorulduğunda, "Annen" diye yanıtlamış ve bu yanıtı üç kez tekrarladıktan sonra babayı zikretmiştir. Dindar annelerin sûfilerin ve diğer dindarların gelişmesindeki etkileri gayet iyi bilinen bir gerçektir ve bu durum, bu insanlara yalnızca dinsel bir eğitim verilmesini değil, bunun yanı sıra annelerinin kendileri için bir örnek oluşturduğunu ve ömürleri boyunca onlara bağlı kaldıklarını kanıtlar (ayrıca bkz. s. 254).

Pek çok eski uygarlıkta kral veya önder özel bir güçle takdis edilmiştir, buna İran geleneğinde *hvarina* denilir. Saray tarih yazıcısı Ebu'l-Fezl'in belirttiğine göre İmparator Ekber'i çevreleyen *fer*, "ışıltı" –hem filolojik hem de anlamca– tam bir saltanat kerametidir. Fıkhî İslam, İlahi veya kutsal hükümdarlığı benimsemez; geleneksel Sünni hayatta önder, namazda ve cihatta ümmetin önderi olarak halife, yani Peygamber'in takipçisidir; halifenin herhangi bir dinsel otoritesi ve bağlantısı yoktur; her Müslüman gibi *şeriat*'ın emirlerine ve bu emirlerin *ulema* tarafından yapılan yorumlarına bağlıdır. Halifenin amacı, bazı yerlerde okunduğu gibi, "Tanrı Krallığını" yeryüzünde kurmak değildir; onun gayesi, ümmetin ilişkilerini gözetmek, davetsiz misafirlere karşı sınırları korumak veya mümkünse "İslam Evi"ni büyütmek için bu sınırları genişletmektir. Halife ancak tarihin daha sonraki bir evresinde, yani Kırım'ın Müslüman Tatar sakinleriyle birlikte Rusya'nın egemenliğine girdiği 1774 yılında Osmanlı halifeye (ki halifenin makamı tek başına ele alındığın-

da gerçek bir tarihsel geçerliliği olmayıp tarihi bakımdan yakıştırılan bir yorum olarak kabul edilmiştir) "Müslümanların halifesi" denildiğinde ortaya çıkmıştır; bu noktada, Osmanlı sultan-halife, ümmetin 'dini' lideri rolünü oynamaya çağrılmıştır. Bu kavram, Birinci Dünya Savaşının ardından *hilafet* hareketini örgütlemek için Hindistan Müslümanlarınca kabul edilmiştir; bu hareket hâlâ, İngiliz koloni yönetimi altında acı çekerlerken Osmanlı halifesini kendi manevi önderleri ilan eden bir girişimdir. Fakat pek çok Müslümanın Afganistan ve Türkistan'a göç ettiği –veya etmeye çalıştığı– *hilafet* hareketi, nihayette Atatürk'ün 1924'de halifeliği kaldırmasıyla başarısızlığa uğramıştır.

Sünni halife, Müslümanların birliğinin (Bağdat'taki Abbasi halifeliğinin son yüzyıllarındaki durumu gibi –1258'de Moğollar tarafından yok edilmiştir) en iyi simgesiyken, ilahi hükümranlık kavramı, belirli ölçüde Şiî İslamda bulunabilir. Herhangi bir toplumun önderinin uzun süre ortadan kaybolduktan sonra geri dönmesi, insanlık tarihindeki eski bir temadır ve bu motif, öncelikle Ali'nin Fatma dışındaki başka bir karısından olan oğlu Muhammed ibn Hanefî'ye (ölm. 700) uyarlanmıştır. Genellikle bir mağarada yaşadığı düşünülen kahramanın geri döneceğine ilişkin yaygın inanç, Oniki İmam Şia'sında, "zulümle dolmuş yeryüzüne adalet getirmek için" ahir zamanda dönecek gaip İmam kavramında en üst noktasına ulaşacak şekilde, Şiîler arasında gelişmiştir. Şiîlerde İmamların taşıdığı ilahi nur, onlara "kutsal kral"ınkine benzer bir konum verir; fakat bu tema, gaip İmam'ın değil de, hazır İmam'ın cemaatin merkezini oluşturduğundan İsmaililerde çok daha fazla söz edilmiştir: hazır imam yalnızca dünyevi değil, aynı zamanda manevi rehberdir, nur onun aracılığıyla geleceği aydınlatır; *der-şen*'inin, "ona bakmanın" manevi nimetler kazandıracağına inanılır. Dolayısıyla "kutsal krallık" terimi İsmaili İslam için kullanılabilir, Sünni geleneğe ise büsbütün yabancıdır.[21]

Tanrıdan vahiy alan veya dinsel açıdan ayrıcalıklı bir ruhban sınıfına karşı duyulan benzer bir tepki, Sünni İslamın tipik özelliğidir. İslamda geleneksel olarak ayini yöneten kişi anlamında rahip yoktur; çünkü tek ayin *sit venia verbo* [tabiri mazur görün], Kuran'ın okunmasıdır; birey onu dinler ve Rabbin sözlerine karşılık verir.

Toplumda merkezi rol geniş ölçüde *ulema*'nın *şeriat* yorumcularınındır; çünkü bir hadiste belirtildiği gibi, "*Ulema* peygamberlerin vârisleridir;" onlar İlahi Yasa'yı

---

[21] H. S. Morris (1958), "The Divine Kingship of the Aga Khan: a Study in Theocracy in East Africa;" P.-J. Vatikiotis (1966), "Al-Ḥākim bi-Amrillah, the God-king Idea Realized."

ve Sünneti hayata geçirmekten mesuldürler. Geleneğe yepyeni bir bakışın, modern dünyaya yönelik uygulanabilir bir yaklaşım geliştirmek zorunda olan Müslümanlar yaratabilmesinin fırsatlarından kendileri muhtemelen haberdar olmadıklarından, kutsal gelenekle bağları kesmenin kaçınılmaz tehlikeler doğurduğunu görüp zamanın değişen değerleri ve âdetlerine ayak uydurmaya ve modernleşmeye karşı direnmeleri yüzünden özellikle modern dönemlerde suçlanmış olsalar da ümmetin, yani Müslümanlar topluluğunun istikrarına katkıda bulunmuşlardır.[22]

Örneğin Fatımi yönetimi altında bir tür ruhban sınıfından söz edilebilir; İsmaili İslamın, özellikle Ağa Hanlar veya Hocalar arasında olmak üzere *dâî*, tebliğciden ve *hüccet*'ten delilden yerel cemaatlerin düzeninden sorumlu olan *muhyi*'ye varıncaya kadar dinsel hiyerarşide dikkate değer sayıda mevki vardır. (İlginçtir, kadınlar da bu makamlardan herhangi birisine atanabilirler.) Ancak İsmaili Bohora cemaatinin dinsel hizmet konusunda başgörevlisinin (ki, aynı zamanda dünyevi bir mesleği de vardır) şöyle söylemesi, gelenekçi bir kulağa garip gelir: "Bakan olmak için yetiştirildim."

Oniki İmam Şiîliğinde *müçtehit* de, derin bir dinsel sezgiye dayanan şer'i hükümler vermede cemaate önderlik eden gaib imamın hikmetinin yayılmasına yardım ettiği için rahip olarak isimlendirilebilir.

Dinsel karizma sahibi en önemli kişi, örnek kişi ve varlığıyla ve akıllardan geçirilmesiyle bereket yayan Sevgili, hiç kuşkusuz peygamberdir. Kabul etmeliyiz ki, bir yüzyıldan daha fazla bir süre önce Aloys Sprenger alaycı bir üslupla şöyle demişti: "Almanya'da, bir insan 'peygamber' sözcüğünü sahip olduğu bütün anlamlardan soyutlamış ve ardından Muhammed'in bir peygamber olduğu iddiasında bulunmuştur."[23] Sprenger görüngübilimsel bakış açısından kesinlikle hatalıdır; çünkü Muhammed'in çağdaşları da, onu Arapçada gaibten haber veren kişi anlamındaki *kahin*'e veya sihir bilgisiyle düşmanlarına hicivler okuyabilen ve böylece âdeta güçlü sözcüklerinin oklarıyla onları yaralayan bir *şair*'e benzetme eğiliminde olmuşlardır; ayrıca Batılı pek çok eleştirmen, yalnızca Peygamber'in yaşamının sonuna doğru yaptığı çok sayıdaki evliliğe değil, bunun yanı sıra risâletini gölgeliyormuş gibi görünen Medine'deki siyasal rolüyle de ilgilenmişlerdir; ancak onun yolu, dinler tarihine göre tam da bir peygamberin yoludur; çünkü peygamber görevlendirilir ve

---

22 Fazlur Rahman (1966), *Islam*, s. 169.

23 A. Sprenger (1869), *Das Leben und die Lehre des Muhammad*, 2. baskı, c 1, s. ix.

hiçbir seçme hakkı yoktur; o, istese de istemese de konuşmak zorundadır (krş. Sure 96'daki İlahi emir: "Oku! Oku!").

İslam iki çeşit peygamberliği ayırt etmektedir: vahyi alan kişi anlamında *nebî* ile tebliği ulaştırması gereken *resûl*; resul, İlahi emre göre konuşup şeriat getiren peygamberdir.[24] Peygamberlerin gösterdiği olağanüstü olaylara *mucize* denilir; "başkalarını, tekrarlamaktan veya taklit etmekten aciz bırakan şey" demektir. *Mucize*'ler peygamberin gücünü değil, daha çok elçisi olduğu Rabbin gücünü kanıtlar; ayrıca *mucize*'lerin açıkça gösterilmeleri gerekirken, velilerin *keramet*'leri gizli tutulmalıdır. Peygamber aynı zamanda siyasi bir şahsiyettir, çünkü ümmetinin hem bu dünyada hem de gelecek dünyadaki kaderiyle ilgili ve bundan sorumludur: peygamberler arasındaki arketipik hükümdar "peygamber-kral" Süleyman'dır.

Peygamber'in tebliğinin muhtevası özünde ahlakidir ve iradesini onun aracılığıyla açıklayan Tanrı'ya mutlak itaat ile en üst noktasına ulaşır. Genellikle peygamber *Unheilsprophet*'tır [çıplak uyarıcı]: yegâne kurtuluş reçetesine kulak vermezlerse felaketin yakın olduğu konusunda insanları uyarmak zorundadır; çünkü yalnızca ayakta kalanlar kurtulacaktır. Kuran'da sıkça tekrarlanan ilk peygamberlerle ilgili kıssalar peygamberliğin bu yönüne şahitlik eder.

Peygamber ilahi kelam için bir kap olmak zorundadır, bu nedenle asıl anlamı farklı olsa bile *ümmi* sözcüğünü "okur yazar olmayan" şeklinde yorumlamak önemlidir. Fakat Peygamber'in, önceki metinleri ve kıssaları derleyip uyarlamak gibi entelektüel bir etkinlikle bilgisinin lekelenmemesi için okuma-yazma bilmemesi de gerekliydi. Peygamber, aracısız semavi iletişimi üstlenen bir ayna olarak da görülebilir; iyice cilalanmış saf taş, *hacer-i baht* kavramı bu imge grubuna aittir.

Peygamber –kelamcıların vurguladığı gibi– *ismet* sahibi olmalıdır, yani günahsız ve hatasız olmalıdır; çünkü Peygamber bir günah bile işlese, günahı ümmeti için bir görev olur. *Senûsîyye*[25] gibi yaygın dogmatik ilmihal daha fazlasını, peygamberin tebliğ etmesi gerektiğini ve onu gizleyemeyeceğini vurgular. Üstelik *sadakat*, "doğruluk" Peygamber'in zorunlu bir özelliğidir: Peygamber yalan söyleyemez. Bu temel özellikler olmadan birisine gerçek peygamber denilemez; fakat peygamberin hastalık gibi istenmeyen insani hallere maruz kalması mümkündür.

---

24 Fazlur Rahman (1958), *Prophecy in Islam*.

25 Senûsiyye akidesi hakkında bkz. Frederick J. Barney (1933), "The Creed of al-Sanûsî." Almanca çev. ve akidenin açıklaması için bkz. R. Hartmann (1944), *Die Religion des Islam* isimli eserinde, s. 43-50.

Kuran yirmisekiz peygamberi isimleriyle anar; bu sayının, ayın yirmisekiz evresiyle ve Arap alfabesinin yirmisekiz harfiyle paralelliği kolaylıkla keşfedilebilir. Başka hadisler 313 peygamberden söz eder, ayrıca 124.000 gibi abartılı bir rakam da ortaya atılır. Bununla birlikte herhangi bir zamanda peygamber gönderen yalnızca tek Allah vardır. Önceki peygamberlerden her birisi, bir biçimde son peygamber Muhammed'i işaret ederler; onların eylemleri temelde Muhammed'inkiyle özdeştir; çünkü bütün peygamberlere aynı ilahi mesaj emanet edilmiştir. Müslümanlar açısından, Muhammed'den önce yaşamış (Budha veya Kungfutse [Konfüçyüs] gibi) Kuran'da ismi geçmeyen peygamberleri kabul etmede herhangi bir güçlük yoktur; çünkü Sure 33:40'da Muhammed'e *hâtemü'n-nebiyyîn*, "peygamberlerin mührü [sonuncusu]" denilmiştir. Muhammed Hıristiyanlara vaat edilen Paraklitos[q] olarak da anlaşılmıştır; çünkü *ahmed*, "çok övülmüş" sözcüğü Sure 61:16'da *paraklitos*'la kastedilen sözcük olduğu kabul edilen *periklitos* sözcüğünün çevirisi olarak yorumlanmıştır.[26]

Her ne kadar Muhammed'den Kuran'da, itaat edilmesi gereken bir insan olarak anılsa (Sure 3:32 vd) ve daima elçiden başka bir şey olmadığı söylense bile onun varlığındaki *bereket* yine de öyle yoğundu ki, ister Fas'taki şeriflerin soyundan gelenlerin isterse özellikle Hint-Pakistan'da büyük hürmet gösterilen seyitlerin siyasal-dinsel önderleri sözkonusu olsun, Peygamber'in kızı Fatma'nın soyundan gelen torunlarına bile özel bir kutsiyet bahşedilmiştir; onlar belirli yasaklara uymak zorundadırlar ve kızlarının *seyyid* olmayanlarla evlenmesine izin verilmez.

Seyyid'lere ve *şerif*'lere duyulan saygı, Sünni ve Şiî Müslümanlar arasında yaygınken (daha çok Şiîler arasında söz konusu edilmiş olsa da) Peygamber'in sahabesine ilişkin vurgu Sünni çevrelere özgüdür. Şia'nın *teberra* âdetinin, yani ilk üç halifeden uzak durma hatta onlara beddua etmek Sünniler tarafından büyük günahlardan [kebâir] sayılmıştır; her şeyden önce, Şia onların Peygamber'in yegâne meşru vârisi Ali'den halifeliği gasp ettiklerini iddia etse bile, Ebu Bekir'in Peygam-

---

[q] Paraklitos: (Yun. 'Savunucu') Yuhanna İncilinde (14:16) Kutsal Ruh'un eşanlamlısı olarak kullanılır. Kitabı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde 'Yardımcı' olarak çevrilmiştir –yn.

[26] Peygamber hakkında Müslümanlar ve Müslüman olmayanlarca yazılan kitapların sayısı, zikredilemeyecek ölçüde fazladır. Genel bir bakış için bkz. A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, kaynakça. Ilımlı bir Batılı görüşü için W. M. Watt'ın başka pek çok çalışmasının yanı sıra bkz. *Muhammad, Prophet and Statesman* (1961). Ayrıca özel olarak bu konuyla ilgili kitaplar için bkz. M. Hamidullah (1959), *Le Prophète de l'Islam* ve Martin Lings (1983), *Muhammad*.

ber'in en genç eşi Ayşe'nin babası ve Ömer'in, Peygamber'in diğer bir eşi Hafsa'nın babası, buna karşın Osman'ın da Peygamber'in kızlarından ikisiyle evli olduğu ve bu nedenle de *zü'n-nüreyn*, "iki nur sahibi" olduğunu hatırlamak gerekir. Başta Hindistan'da olmak üzere Sünni kelamcılar, Şia propagandasına karşı koyabilmek için ilk üç halifeyi, hatta Emevi halifeliğinin kurucusu Muaviye'yi destekleyen birtakım risaleler yazmışlardır.

Peygamber'in "peygamberlerin mührü [sonuncusu]" [*Hâtemü'n-nebiyyîn*] unvanına sahip olması, Müslüman din bilginlerine göre Peygamber'in ölümünden sonra herhangi bir dinin ve vahyedilmiş bir *şeriat*'ın ortaya çıkmasının imkânsızlığını da içerir. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında İran'daki Bâbî-Bahai hareketi veya yirminci yüzyılın başlarında Pencap'taki Ahmediyye gibi vahyin devam ettiğini ileri süren bazı akımlar zendekâ ve –Ahmediyye örneğinde olduğu gibi daha 1974'te İslamdışı ilan edilmiştir.[27] Nitekim ilahi vahyin nihai taşıyıcısının Muhammed olduğu doğmasını ihlâl eden yeni bir vahye sahip oldukları iddiasında bulunan Bahailer İran'da acımasızca zulme uğramışlardır.

İkbâl, Muhammed'in peygamberlik makamının sona ermesi kavramını, yanlış anlaşılması durumunda hararetli tartışmalara neden olabilecek ilginç bir yolla dile getirmiştir:

> İslamın doğuşu ..., tümevarımsal aklın doğuşudur. İslamda peygamberlik, kendini ortadan kaldırmasının gerekliliğini keşfederek, kemaline ulaşır.[28]

Halk inançlarına göre Peygamber yalnızca insanlığa değil, kendilerini şereflendirmek için meleklere de gönderilmiştir. Fakat "Mühür" [Son/Hatem] temasıyla bağlantılı olarak bir soru ortaya atılmıştır: başka yıldızlarda ya da şu anda bilinmeyen gezegenlerde yaşayan insanlar varsa ne olacaktır? Ondokuzuncu yüzyılın başlarında astronomideki yeni buluşlardan haberdar olduklarında bazı Müslümanları rahatsız eden bu soru, Hindistan'da, Fazlı Hakk Hayrâbâdî ve İsmail Şahid (ölm. 1831) arasında ateşli kelam tartışmalarına neden olmuştur. Böyle bir durumda Tanrı başka bir Muhammed yaratabilir miydi? Delhili Şair Gâlib, İkbâl'in *Cavidname*'de onaylayarak aktardığı bir mısra yazmıştır:

---

27 Y. Friedmann (1989), *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background.*

28 İqbāl (1930), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 126; krş. A. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 168 vd. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman (1966), *Islam*, s. 220.

Dünyanın hengâmesi nerede artarsa
Orada da bir *rahmeten li'l-âlemîn*, "âlemlere rahmet" vardır.[29]

Çünkü Tanrı, hiçbir toplumu nebevi rehberlikten yoksun bırakmayacaktır ve insanlık, Muhammed'in devrine kadar hiçbir zaman peygambersiz kalmamıştır.

İlm-i risâlet, Şia'da ve özellikle de İsmaili cemaatte farklı bir değişim kazanır. Yaradılışın altı günü (Sure 25:59), altı peygamberin devresiyle bağdaştırılmıştır: Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed; yedincisi kıyameti getirecektir. Yedi peygamberden her birisi ilahi yasa, şeriat getirir, bu *şeriat vâsî*, "vâris" tarafından korunur; *vâsî*, Musa söz konusu olduğunda Hârûn, Muhammed içinse Ali'dir.

Ehl-i Sünnet için *üsve-i hasene*, "güzel bir örnek" (Sure 33:21) olan insan Peygamberin çevresi kısa sürede sayısız mucizeyle kuşatılmıştır ve *kervansâlâr*, "kervan başı" veya Bengalcede "Hakikat'in öteki yakasına götüren dümenci" gibi birtakım sıfatlar ümmete rehberlik oluşturan bu özelliğe işaret eder; bu nedenle de genel olarak Peygamber'in rolünün yaratılan ilk şey, başka bir ifadeyle İlahi Taht ile İlahi Ayak Taburesi arasındaki ezeli nur olarak kabul edilmesi, daha ağırbaşlı Sünni kelamcıların pek hoşlanmadıkları bâtınî fikirerin üretilmesine neden olmuştur. Kuran, Muhammed'i *rahmeten li'l-âlemin* [âlemlere rahmet] diye nitelendirdiğinde, şairler onu kurumuş kalplere *rahmet* (yağmur, rahmet) getiren büyük bir bulut olarak simgeleştirmişlerdir; Peygamber'in gece yolculuğuna [isrâ] ilişkin küçük imalar (Sure 17:1) son derece renkli sözel ve ressamca imgelerde ince ince işlenmiş ayrıca Kuran ve İslam genelde Hıristiyan tarzı bir kurtuluş fikrini şiddetle reddetse bile,[30] Muhammed yine ümmetinin büyük günahkârlarına şefaat edecek bir aracı olarak görünmektedir (özellikle *AM* no. 225) ve milyonlarca mümin Peygamber'in şefaatine, tavassutuna ümit bağlamıştır, halen de bağlamaktadır.

Peygamber ruhun özlenen güveysi olarak görünür ve tıpkı ilahiyatın, önceki bütün peygamberlerin erdemlerinin onda tecessüm ettiğini kabul etmesi gibi tasavvufa eğilimli şairler de peygamberlerin tümünün güzelliğinin Peygamber'in güzelliğinde görüldüğünü düşünmüşlerdir. Tarihin erken bir döneminde, bir hadis-i kudsi, *Levlake levlake lema halektü'l-eflake*, "Sen olmasaydın, sen olmasıydın felekleri (dünya)

---

[29] Davud Rehber (1966), "Ghâlib and a debatable point of theology."

[30] Fazlur Rahman (1966), *Islam*, s. 247. Bununla birlikte Kuran İslami imanın gerçek merkezi ve *dharma* da Budizmde merkezi kavram olmasına rağmen gerek Peygamber gerekse Budha, vahyin basit bir aktarıcısı veya doğru yolu vaaz eden bir kimse olmaktan çok daha üstün bir mevki elde etmiş; her ikisine de kurtarıcılık vasfı ve kozmik bir yön kazandırılmıştır.

yaratmazdım" düşüncesini dile getirmiştir (*AM* no. 546). *Esma-i hüsna* gibi sayısız isimle sarmalanmış Peygamber, semavi adı Ahmed'in gösterdiği gibi yalnızca tek bir harfle Tanrı'dan ayrılır: *Ahmed*'in *m*'si kaldırıldığında geriye hadis-i kudsinin de belirttiği gibi *Ahad*, "Bir" kalır.[31] Sonraki dönem sûfileri, Tanrı ile Yaradılış arasında bağ olan *hakîkat-i Muhammediye*, "Muhammedi hakikat" hakkında karmaşık eserler yazmışlardır; ayrıca ilk dönem tasavvufunda gaye *fena fillah*, "Tanrı'da yok olmak"ken, daha sonraki dönem tasavvufunda *fena fi'r-resul*, "Peygamber'de yok olmak" en yüksek hedef olmuştur; çünkü bir insan *hakîkat-i Muhammediye*'ye ulaşabilir, buna karşın O'nun zatındaki *deus absconditus* [gizli tanrı] ebediyen insan çabasının uzağında kalır. Peygamber, pek çok insanın inandığı gibi, canlıdır ve ümmetine rüyalar yoluyla yol göstermektedir; o, Medine'deki kabrini ziyaret eden insanları temize çıkarabilir.

Terimin kökeni ortaçağa kadar gitse de kendilerine *tarikat-ı Muhammediye* diyen pek çok sufi uhuvveti, onsekizinci ilâ ondokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır; onlar *imitatio muhammedi*'yi [Peygamber'i taklit], yalnızca kendisinden aktarılan harici uygulamaları değil, imanın derin katmanlarını da taklit etmeyi öğretmişlerdir. Batı etkilerinin geleneksel Müslüman dünyayı giderek tehdit ettiği bir dönemde, Müslümanların inanışına göre, kendisine salavatların okunduğu *zikir* meclislerinde gözüken Peygamber örneği, Batılılaşma tehdidine karşı önemli bir kale olarak ortaya çıkmış gibi gözükmektedir; çünkü peygamber –Kenneth Cragg'ın da belirttiği gibi– "kusursuz Müslümandır."

Selefiler, avam ve havas Müslümanlığına fazlasıyla nüfuz etmiş olan Peygambere hürmetin abartılmasından hiç hoşlanmamış olsalar bile, herkes bağımsız bir din olarak İslamın sınırlarını belirleyen kimsenin Muhammed olduğunda hemfikirdir. İslamı diğer dinlerden ayırt eden kelime-i şahadetin ikinci kısmı, "Muhammed Allah'ın elçisidir" ifadesinden oluşmaktadır; Muhammed İkbâl, *Cavidname*'de

Sen Tanrı'yı inkâr edebilirsin, fakat Peygamber'i inkâr edemezsin

derken, son ve kesin ilahi mesajı getiren bir insana karşı Müslümanların duygularını ifade etmekteydi. Bu nedenle *sebb-i resûl*, "Peygamber'e sövmek" en büyük günahlardan birisidir ve bazı yazarlara göre en büyük cezaya çarptırılmayı gerektirir; Müslümanların Selman Rüşti'nin *Şeytan Ayetleri*'ne [*Satanic Verses*] karşı gösterdik-

---

31 Bu gelişme hakkında bkz. Tor Andrae (1918), *Die person Muhammads* ve A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*.

leri tepkiyi anlayabilmek için bu gerçeği akılda tutmak gerekir.

Muhammed'in zahiri ve manevi büyüklüğünün sınırı yoktur. Frithjof Schuon,[32] ondaki iki yönü göstermek için dünyevi ve semavi isimlerini, *Ahmed* ve *Muhammed*'i kullanarak onu ilginç bir modelde göstermiştir:

Muhammed	Ahmed
Kuran'ın ilk vahyinin indiği *Leyle i kadir*'le [Kadir Gecesi] ilişkilidir;	Mirac gecesiyle ilişkilidir;
Allah'ın *celal* yönünün tecellisidir ve Peygamber'in bir *abd*, "kul" olarak rolünü temsil eder;	burada ona *habîb*, "sevgili, dost"un açıklaması verilmiştir ve bu nedenle Allah'ın *cemal* yönünü temsil eder;
Etkin peygamberdir, *resul*'dür.	*Ümmü*'dir, başka bir ifadeyle vahyin edilgen alıcısıdır.

Böylelikle pozitif etkinlik ve açıklık ya da *mysterium tremendum* [korkunç sır] ve *mysterium fascinans* [büyüleyici sır], ilahi kelamın inmesi ve ilahinin huzuruna yükseliş, Peygamber'in iki temel isminden anlaşılır. Bir insan, bu şemayı genişletip, geleneksel âlimler ve sûfilerle birlikte şunu söyleyebilir: Her peygamber kendisinde bir velinin özelliğini de taşır ve peygamber, "ayıklık" [sahv] ve *kurb-i ferâiz*'le, yani "dini görevlere tam olarak bağlanmanın sonucunda gerçekleşen Allah'a yakınlık"la ilgiliyken, veli *kurb-i nevâfil*'le, yani "nafile ibadetlerle ulaşılan yakınlık"ın bir sonucu olarak elde edilen fenâ ve "sarhoşluk" [sekr] ile ayırt edilir; bu bir hadis-i kudsiye dayanmaktadır: "Kulum bana nafile ibadetlerden daha sevimli bir şey ile yaklaşamaz.... Artık ben onun tutan eli, gören gözü, işiten kulağı, yürûyen ayağı olurum ..." (*AM* no. 42).

Peygamber'in mi yoksa velinin mi üstün olduğu sorusu ortaçağ İslamında pek çok kez tartışılmış, fakat genellikle Peygamber'in bu iki yönü nedeniyle daha üstün olduğu kabul edilmiştir.

Veli, yani Allah'ın "dostu," başlangıçta, diğer dinsel geleneklerdeki "keşiş"le kısmen karşılaştırılabilir, fakat meşhur bir hadisin de belirttiği gibi, "İslamda *ruhbanlık* yoktur" (*AM* no. 598); çünkü "*Cihad* (dini idealler uğruna savaşmak), ümmetimin ruhbanlığıdır" (*AM* no. 599). Ruhbanlık Hıristiyanlığa özgü bir şeydi ve İsa genel-

[32] Frithjof Schuon (1989), *In the Face of the Absolute*, s. 230; ve *a.g.y.* (1987), "The Spiritual Significance of the Substance of the Prophet."

likle başını koyacağı bir yeri olmayan ve bir çakal inine sığınmak istese bile rahat yüzü görmeyen bir âşık-zahit olarak görülür: Tanrı, onu kendisine yaklaştırınak için her istirahat mahallinden dışarı çıkartır.

İlk zahitler, Suriye veya Lübnan dağlarında veya Mısır çöllerinde dolaşan komşuları Hıristiyan münzevileri tanırlardı; bu zahitler arasında, sonraki dönemlerde de olduğu gibi, kurumsallaşmış sûfîlik ve diğer keşiş gruplarındakileri andıran birtakım uygulamalar ortaya çıkmıştır; en önemlileri fakirlik ve şeyhe mutlak itaatti.[33] Peygamber'in *el-Fakru fahrî*, "fakirlik övüncümdür" hadisi bu zahitlerin ideal ilkeleriydi. Fakat fakirlik ve itaatin yanı sıra Hıristiyan ruhbanın yerine getirdiği ve "bekârlık" denilen üçüncü bir ilke, kesinlikle tasavvufi hayatın bir parçası olmamıştır. Geniş anlamda iffet, davranış kurallarına sıkı sıkıya uyma konusunda, *şeriat*'ın en katı emirlerini bile titizlikle yerine getirmede görülebilir. Bununla birlikte bekârlık tam da Peygamber örneğiyle dışlanmıştır.

Tasavvufi hayatın bir bölümü, yine diğer dinsel geleneklerdeki keşiş gruplara benzer şekilde, tefekkür ve sürekli Allah'ı *zikr*'etmek ve *râbıta*, yani mürit ile müritleri arasındaki manevi ilişkiydi. Şeyhe karşı koşulsuz sevgi ve itaat, *conditio sine qua non*'du, şeyhin zatında tam bir fenayla [*fena fi'ş-şeyh*] sona erer.[34] *Teveccüh*, yani şeyhe tam anlamıyla yönelmek, modern bir sûfî tarafından bir televizyon alıcısını ayarlamaya benzetilmiştir: bir insan, kendisiyle tam iletişim kurabilmek için mürşidiyle aynı dalga boyunda olmalıdır; böylece mürşit yalnızca doğru yolu göstermek için değil, aynı zamanda onu korumak veya ona şifa vermek için (nitekim mürit yardımına muhtaç olduğunda uzakta bir yerde gözüken mürşitle ilgili sayısız hikâye vardır) *himmet*'ini, yani manevi gücünü müride ulaştırır. *Şeyh* veya *pir*, ruhu besleme faaliyetinde bulunması bakımından yalnızca babaya değil, deyim yerindeyse manevi evladını bağrına basan şefkatli bir anneye de benzetilebilir.[35]

Peygamber, karşı konulamaz İlahi bir emirle görevlendirilmiş ve konuşmaya zorlanmışken, veli İlahi lütufla yavaş yavaş kemale erer. Veli için kullanılan kelime *veliyullah*, yani Allah dostudur; Kuran'ın (Sure 10:62) kendilerini nitelendirmesine göre ne korku duyan ne de tasalananlar "Allah'ın dostlarıdır." Bu kelime, İslamda

---

[33] Tor Andrae (1948), *I Myrtenträdgarden* (İngilizce çevirisi, Birgitta Sharpe (1987), *In the Garden of Myrtles*, tasavvufun ilk döneminden söz eder.

[34] Bikram Nanda ve Muhammad Talib (1989), "Soul of the Soulless: Analysis of Pīr-Murid Relationships in Sufi Discourse," s. 129.

[35] J. ter Haar (1992), "The Spiritual Guide in the Naqshbandi Order," s. 319.

özel bir dinsel görev için belirlenen kişiye işaret etmez; süfi veli, denilebilir ki, bir silsileye intisap ettikten sonra oluşur. Basit "Allah velileri" terimi, 900 civarı gibi erken bir tarihlerde karmaşık veliler hiyerarşisine dönüştürülmüştür. Bu hiyerarşide *kutb*, kutup merkezde bulunur; gezegenlerin Kutupyıldızının etrafında dönmeleri gibi dünya da onun etrafında döner. Etrafında daha az olmamak üzere dört *nukebâ*, yedi *ebrâr*, kırk *abdâl*, üçyüz *ahyâr* vs döner; bunlar arasında yedi *ebrâr* veya kırk *abdâl* özel bir rol oynar: Kuzey Afrika'da bazı Müslümanlar "Merakeş'in yedi ricali" adına ilahiler söylerler; bunlar, şehrin koruyucusu yedi velidir, bu velilerin mezarları günümüze değin ziyaret edilir. Ayrıca bu bölgede "yedi gezgin eren" çok iyi bilindiği gibi, buna karşı Türkçe *Kırklareli*, "Kırkların ili" demektir.

Evliya, dünyadan gizlenmiştir; onlar bir hadis-i kudsinin de belirttiği gibi "Benim kubbemin altındadırlar" (*AM* no. 131) ve bu nedenle en akla gelmeyecek kişi bile veli olabilir. Doğu kültüründe son derece önemli olan misafirperverlik, aynı zamanda çok fakir insanları ve beklenmedik misafirleri de kapsar; belki de o kişi –kim bilir– Tanrı'nın bilinmeyen velilerinden birisidir; çünkü *vilâyet* [velilik], alıcının ahlaki niteliklerinden bağımsız da var olabilir.

Yolu bir *sâlik* olarak kateden bu sûfiler başkalarının mürşidi olabilirler; bir anlık cezbeye "kapılmış"lar (*meczup*) ise yolun durakları ve tuzakları hakkında herhangi bir tecrübeye sahip olmadıkları için öğretici olmaya ehil değillerdir; *meczup* sûfi genellikle çok güçlü bir manevi "mükâşefe"nin* sarsıntısıyla aklını kaybetmiş kişidir.

Yoldaki tehlikelerden birisi, insanın elde ettiği olağanüstü nimetlerle gururlanmasıdır. Sûfilere çok farklı türlerde sayısız keramet gösterdiği kabul edilir; fakat *keramet* denilen bu olağanüstülüklere bel bağlamak onları büyüklenmeye götürür, bu da ciddi bir hüsrana neden olabilir. Bu nedenle kaba bir söz onları (sonraki dönem yazarların dedikleri gibi) "keramet taslama"ya karşı uyarmaktadır: "Kerametler, erkeklerin aybaşısıdır;" bunun anlamı, kişinin necaseti nedeniyle kerametlerin İlahi Sevgili'yle birleşmeyi engeller demektir.

Veliler arasında çok değişik karakterde kişi bulunabilir: Mısırlıların kendilerinden çekindikleri *acemî* [Arap olmayan] veliler gibi vahşi ve haşinler; sözleri ağaçları kurutan ve insanları öldürenler; zarafet, güzellik, uyum ve tatlılık yayanlar ve

---

* Mükâşefe: Keşf hali; gayb âleminin görünmesini sağlayan hal. Hakikat ehline Allah sırlarının görünmesi yn.

başkalarının –hastalık veya keder gibi– sıkıntılarını kendi üzerlerine alanlar. Onlar genellikle iyinin ve kötünün ötesinde bulunduklarını iddia ederler, çünkü onlar her şeyin kaynağına ulaşmışlar ve ilahi iradeyle birleşmişlerdir; öyle ki görünüşte suç sayılan üç fiil işleyerek Musa'yı şaşkına çeviren Hızır (Sure 18:66 vd) gibi teolojik açıdan açıklanamaz görünen şeyler yapabilirler.

Onlar "oku yaya geri veren" gerçek "Hak Erenler"dir derken Mevlânâ, Kuran'da Peygamber'e seslenilen "Attığında sen atmadın, Allah attı" (Sure 8:17) ayetine gönderme yapar. "Hak Erenler"in çok güzel bir şiirsel tasvirini de Mevlânâ'ya borçluyuz:

Hak Erenler, sarhoştur şarapsız,
Hak Erenler, toktur kebapsız,
Hak Erenler, şaşkındır, çılgındır,
Hak Erenler, ne yemeğe ne uykuya muhtaçtır.
...
Hak Erenler, deryadır kıyısız,
Hak Erenler, inciler yağdırır bulutsuz.
...
Hak Erenler, ne zındıktır ne mümin,
Hak Erenler, ne yanlış bilir ne doğru.
...

Fakat hâlâ ümit [recâ] ve korkuya [havf] sarılanlar *muhannes*'e, 'kadınsı erkek'e benzerler, buna karşın dünya ehlinin en alt sınıfı "kadınlar" gibidir. Bununla birlikte bu durum, menakıbnamelerin de belirttikleri gibi, kadınların "Hak Erenler" arasında sayılmalarına engel değildir.

Genellikle şeyhlere *Pir-i destgîr*, "el veren pir" veya *Bende-nuvâz*, "kulunu sevindiren" gibi onurlandırıcı lakaplar takılır; ayrıca yüksek mevki sahibi dinsel önder için kullanılan yaygın kelime *mahdûm*, "hizmet edilen kimse"dir, özel bir veliye *mahdum-î cihâniyân*, "dünyadaki herkesin hizmet ettiği kişi" denilebilir. Genellikle onlardan çoğul olarak söz edilir: Orta Asya'da bir sûfiden *îşân*,[1] "onlar" diye bahsedilir. Hasan *Abdâl* ve Nizâmeddin *Evliya*, "Vekiller" [bedeller] (yedi veya kırk kişiden oluşur) veya "veliler" anlamındaki lakaplar taşırlar.

---

[1] Işân: Türkistan'da ve İdil havzası Türklerinde 'sûfi', 'keramet sahibi', 'veli' anlamlarına gelen bir unvan olarak şeyhlere ve âlimlere verilir–yn.

Fakat ilk dönemlerin ulvi ideallerinin genellikle sulandırılması doğaldı ve gerçek şeyhlerin hayatlarını her şeye inanan insanlara hikâyeler anlatarak geçiren ve süfiler gibi giyinip ortalıkta gezinen ve kerametler gösterdiğini iddia eden sayısız sahtekâr hakkındaki şikayetleri daha onbirinci yüzyılda başlamıştır. Mevlânâ, dazlak kafa ve yarı çıplak bedenleriyle "Hak Erenler" gibi davranan kerametleri kendinden menkul bu süfileri eleştirir:

> Her çıplak kişi "er" olsaydı,
> Sarımsak da "er" olurdu ...
>
> (*D* no. 1069)

Eski bir inanç, insanoğlunun –hayatı boyunca *bereket*'e sahip olması koşuluyla– ölümden sonra *bereket*'in kaynağından bile daha güçlü olabileceğini iddia eder. Türbe-perestliğe karşı genel uyarıya rağmen "Kabirdeki insanlardan yardım isteyiniz" sözü de Peygamber'e atfedilir; süfiler ve *fütüvvet* teşkilatı üyeleri arasında, herhangi bir kasabaya gittiklerinde ölüye dua etmek için öncelikle kabri ziyaret etmek âdetti.

Böyle bir güç, veli bir kişi söz konusu olduğunda elbette daha da büyüktür ve bu nedenle Müslüman dünyasındaki pek çok yerin bir türbe veya anıt mezara sahip olması pek de şaşırtıcı değildir. Sör Thomas Arnold, köylerinde herhangi bir türbe bulunmayışının kötü talihi altında ezilen fakir Peştularla ilgili meşhur bir hikâyeyi anlatmıştır; bu insanlar gezgin bir *seyyid*'i misafirliğe davet etmişler, ağırlamışlar ve "boğazını keserek köyde kalmasını garantilemişlerdir;" böylece ebedi istirahatgâhından yayılan bereketlere ortak olabilmek için onun adına güzel bir türbe yapabilmişlerdir.[36] Bir Hint-Müslüman tarihçinin ifadesi belki de bütün altkıta için genelleştirilebilir:

> Bölge sakinlerinin büyük kısmı, dindarlığın somut görünümü olan bir türbenin bereketi sayesinde İslam dinine girmiştir.[37]

Bu yüzden pek çok velinin birden fazla türbe veya mezara sahip olması şaşırtıcı değildir (bkz. s. 83).

Sünniliğin gösterdiği tepkiye rağmen "güçlü ölü"nün İslam tarihindeki etkisi büyüktür ve G. van der Leeuw, kabri bir çeşit tohum-saçan olarak betimlerken, seyahat hakkındaki büyük bir şiirinde şöyle soran Mevlânâ'yı tercüme etmiş gözük-

---

36 Sir Thomas Arnold (1909), "Saints, Muhammadan, India," *ERE*, c. II, Peştuların hikâyesi, s. 72.

37 C. Troll (ed.) (1989), *Muslim Shrines in India*, s. 7.

mektedir:

> Hangi tohum yere atıldı, ekildi de tekrar bitmedi, topraktan baş kaldırmadı
> Niçin insan tohumu hakkında yanlış bir zanna düşersin*
>
> (*D* no. 911)

Yalnızca isteklerinin gerçekleşmesini ümit eden sıradan insanlar veli türbelerini ziyaret etmiş değillerdir; bunun yanı sıra Müslüman yöneticiler de siyasal nedenlerle velinin *bereket*'iyle kendi güçlerini artırırlar. Ecmir'deki Muinüddin Çiştî türbesi buna iyi bir örnektir.[38]

Türbeler, özel bir odada veliden birtakım nesneler –sarığı, tespihi ve bu gibi şeyler– barındırabilir; modern türbelerde ise velinin hepsi *bereket*'le dolu gözlüğü veya protezi bulunabilir. *Bereket* miras bırakılabilir de: Kuzey Afrika'daki murâbıtlar, özellikle Clifford Geertz ve Ernest Gellner'in çalışmalarında görülebileceği gibi bu olayın en belirgin örnekleridir; sıradan bir Faslı için "İslam, velilerin yaptıkları şeylerdir"[39] demek doğrudur. Hint-Pakistanlı pir ailelerinin kuşaktan kuşağa geçen *bereket*'leri de bu konuyla ilgilidir.

Veliyullah, "Allah'ın dostu" kelimesi genellikle İngilizceye *saint* [aziz] olarak çevirdiğimiz anlama uygun olduğu kadar, bu terim daha özel bir biçimde ve mutlak bir anlamda Ali için kullanılabilir. *Ali veliyullah* "Ali Allah'ın velisidir" sözü, Şah İsmail Oniki İmam Şiîliğini 1501 yılında İran'da devlet dini olarak kabul ettiğinde, kelime-i şahadete eklenmiştir. Tasavvufun *kutb*'u ile Şia'nın İmam'ı arasında büyük yapısal benzerlikler vardır. Şiîliğe göre İmam'ın varlığı –ister hâzır olsun ister (Onikinci İmam'ın 874 yılında gaip olmasının ardından) *gaybet* halinde olsun– zorunlu sayılmıştır; çünkü imam, Ali'nin ve Fatma'nın, yani ilahi tarafından esinlenilmiş dini bilgiyle takdis edilmiş ve mutlak öğreti yetkisine sahip ahvadındandır: Peygamber gibi o da *ismet* sahibidir, hata yapmaktan bağışıktır.

Ali ibn Ebu Tâlib en üstün faziletlerle kuşatılmıştır, bu durum *Ali-İlahi* mezhebi arasında Ali'nin neredeyse ilahlaştırılmasına neden olmuştur; ayrıca Ali hakkında garip efsaneler geliştirilmiştir. Halk dindarlığında dindarlıkta Ali'ye bazen "arıların

---

* Şefik Can çevirisi –yn.

[38] Carl W. Ernst (1992a), *Eternal Garden*, Kuldabad/Dekken'deki türbelerle hükümdarlar arasındaki ilişkileri anlatan iyi bir incelemedir.

[39] C. Geertz (1971), *Islam Observed*, s. 51.

efendisi" denilir; çünkü arılar bir savaşta ona yardım etmişlerdir; Ali'nin muhteşem kılıcı Zülfikar'la ilişkili, savaştaki mahareti en az hikmeti kadar övülmüştür. Peygamber onun için yalnızca "ilim şehrinin kapısı" değil, aynı zamanda şöyle demiştir: "Ben kimin mevlâsı [efendi] isem, Ali de onun *mevlâ*'sıdır" ve *Mevlâ* Ali'yi öven dinsel ilahiler, en azından Hint altkıtasında yaygındır. Şerefli genç ideal kahraman, *fetâ,* Ali'de somutlaşmıştır. Ali'nin ailesinin üyeleri birtakım efsanelerle kuşatılmıştır: toplumun gizli önderinin dönüşü demek olan kadim *rec'a*[Ω] inanışı Ali'ye uyarlanmış değildir yalnızca, aynı zamanda gün batımının alaca karanlığı bile bazı dindar Şiîlerce Hüseyin'in kanı olarak yorumlanmıştır. Hüseyin'in şahadeti, Şiîlere bir çile motifi sunmuş ve Şia dindarlığına özel bir renk eklemiştir.

Hiç kuşkusuz şahadet motifi Sünni İslamda da bulunur, çünkü Kuran başta Muhammed olmak üzere peygamberlerin çektikleri sıkıntılardan sıkça söz eder; nitekim defalarca tekrarlanan bir ifade, *Eşeddü belâ'en el-Enbiya* (*AM* no. 320), "Eziyet çekenler peygamberler, sonra veliler, sonra da derece derece diğer insanlardır" demektedir. Kuran, "Allah yolunda öldürülenler ölü değil, tersine diridirler" (Sure 3:169) demektedir ve bu ifade genellikle *cihat*'ta öldürülen kimseler için de geçerlidir.

Sûfilere ve onları izleyen pek çok şarkiyatçıya göre meşhur şehitler genellikle Sünni İslamın mülhit kabul ettiği kimselerdi: bunlar, Hallac (ölm. 922), genç İranlı şair Aynu'l-Kuzât Hemedânî (ölm. 1131) ve filozof-sûfi Sühreverdî (ölm. 1191) (Sühreverdî'ye *şehit* değil *maktül*, "öldürülmüş" denilmiştir) gibi sûfiler; Türklerde Hurûfî şair Nesimi (ölm. 1405), Moğol hükümdar Dârâ Şikûh ve dostu şair Sermed'dir (sırasıyla ölm. 1659 ve 1661). Normal dışı ve uzlaşmaz tavırları sayesinde bu insanlar, Hamid Algar'ın biraz kaygıyla belirttiği gibi, fıkhî-Sünni bir müminden ziyade ilim adamlarının ilgisini çekmişlerdir.

Bu fıkıha bağlı müminlerin birisinden söz etmeliyiz: bu kişi, Sünni geleneği yeniden yorumlamak üzere hicretten beri her yüzyılın başında ortaya çıkacağı kabul edilen *müceddid,* "yenileyici" denilen kişidir.[40] Bu kavram, zamanla Peygamber ve sahabesinin yaşadıkları dönemden uzaklaştıkça –anlaşılır bir biçimde– daha merkezi hale gelmiştir ve şu ya da bu Sünni İslam eğilimi tarafından *müceddid* kabul edilen

Ω Rec'a: Öldükten sonra dünyaya geri dönme –yn.

40 Y. Friedmann (1971), *Shaykh Ahmad Sirhindi. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Müceddidin sonraki tanımları hakkında bkz. J. O. Hunswick (1984), "Ṣaliḥ el-Fullānī (1752/3 1803). The Career and Teachings of a West African *ʿālim* in Medina."

pek çok kişi olmasına rağmen bir isim hemen akla gelmektedir: Bu, "ikinci binyılın müceddidi," *müceddid-i elf-i sânî* Ahmed Sirhindi'dir (ölm. 1624). *Şeriatçı* bir zihniyete sahip Nakşibendi süfi geleneğinden gelen Sirhindi, hicretin ikinci binyılının başında ya da onaltıncı yüzyıldan onyedinci yüzyıla girerken, kendisine göre pek çok Hint pagan âdetin eklenmesiyle kirlenmiş olduğuna inandığı Hint-İslamını tecdide çalışmıştır. İmparator Ekber'in geniş imparatorluğundaki bütün dinlerin "olumlu" yönlerini içeren ve eklektik bir din, bir *din-i ilahi* yaratma girişimi, Sünni Müslümanların tepkisine neden olmuştu (nitekim bu tepki, Bedaûnî'nin tarih eseri *Müntehabü't-tevârih*'e yansımıştır). Ahmed Sirhindî, mektuplarıyla Moğol asilzadelerini, kendilerini selamete ulaştıracak gerçek doğru yola çağırmaya çalışmıştır. Sirhindî'nin müritleri belki de onun kendisi ve üç müridi hakkındaki aşırı iddialarının farkında değillerdi; çünkü Sirhindî, kendisini dünyanın dönmesini sağlayan *kayyûm* olarak görmekteydi; *kayyûm* tasavvufi İslamdaki *kutb*'dan da üstün bir mertebedir. Sirhindî'nin ölümünün ardından etkisi, orta ve doğu İslam dünyasına yayılmıştır ve *imam rabbani*, yani "Rabbin ilham verdiği İmam"ın mektupları birçok İslami dile çevrilmiştir.

Sonraki *müceddid* listeleri meşhur din âlimleri silsilesiyle sürmüştür; bunlardan onyedinci yüzyıl sonlarında Sirhindî'nin öğretilerini yayan Kûrânî; hatta Bhopal prensi ve Hindistan'daki Sünni *ehl-i hadis* hareketinin etkin bir üyesi olan Sıddık Hasan Han (ölm. 1885) kimilerince *müceddid* olarak görülmüştür.

"Hak eren"den daima gerçek müminlerin ideali olarak söz edilmiştir; fakat bu noktada "er"i burada cinsiyetle ilgili olarak almamak gerektiğini bilmeliyiz. Nitekim Mevlânâ şöyle demektedir.

> Adam sakalla, taşakla adam olsaydı keçiler de adam olurdu;
> Her keçinin bıyığı var, sakalı var
>
> (*M* V:3345)

Bir kadın da, eşit ölçüde "Hak eren" olabilir; çünkü Attâr'ın büyük kadın sûfi Basralı Râbia (ölm. 801) hakkında dediği gibi, "Tanrı yolunda yürüyen bir kadına artık kadın denemez." Gerçi kadınların ikinci sınıf yaratıklar olduğu ve ruhlarının olmadığı gibi ön yargılar hâlâ vardır ve özellikle Batıdaki kitle iletişim araçları bu konularla ilgilenmeyi sever.[41]

[41] Müslüman kadınlar hakkındaki kitap ve makaleler gün geçtikçe artmaktadır. Güvenilir bir giriş: Wiebke Walther (1980), *Die Frau im Islam*.

Kuran, önceki devirlere oranla kadının statüsünü kesin bir biçimde yüceltmiştir. Kadın mirastan belirli bir pay alır, bu pay erkeğin payından azdır; çünkü kadının geçiminin, nafakasını ödemekle sorumlu olan kocası tarafından karşılanacağı varsayılmıştır. Bunun yanı sıra kadın kendi malını ve ömrü boyunca kazandığı ve kendisine miras kalan her şeyi yönetme hakkına da sahip olmuştur; hiçbir biçimde evlilikte *gütergemeinschaft* (ortak mal sahipliği) söz konusu değildir. Bu olumlu gelişmelere karşın (ki bu gelişmeler eğitimsiz kadınlar tarafından nadiren bilinir; çünkü hakları pek çok durumda *ulema* tarafından kısıtlanmıştır), kadınlar tam anlamıyla siyasal ve hukuksal özgürlük elde edememiş, erkeğin yarısı sayılmışlardır: mahkemede dört kadın şahitliği iki erkeğin şahitliğine denktir ve bir kadının kan parası, özgür bir erkeğin kan parasının yarısıdır. Evlilik kurallarla düzenlenmiştir ve kuzenlerin evlenmeleri sık olduğu için (geniş aile yapılarında uygulanması kolaydır) ilk eşe genellikle Arapçada *bint-i emmî*, "amca kızı" denilir.

Çok eşlilik serbesttir (Sure 4:3), bu nedenle bir erkek şer'en dört kadına kadar evlenebilir; fakat bu kadınlara eşit davranma şartından hareket ederek modernistler, bunun tek evliliği tercihle ilgili gizli bir tavsiye olduğunu ileri sürmüşlerdir; çünkü yalnızca maddi açıdan değil, duygusal olarak da kim tam olarak adil olabilir ki? Cariyelerden, cinsel açıdan yararlanılabilir, fakat bir cariye hamile kalırsa, efendisinin onu azat etmesi gerekir. Müslüman dünyasında pek çok halife, cariyelerin çocuklarıdır; cariyelerin böylelikle siyasetler üzerinde hatırı sayılır etkileri olmuştur. Boşanma kolaydır ve koca tarafından ilan edilebilir (Sure 2:229); üçüncü *talak*'tan, boşama ifadesinden sonra boşanma nihaidir ve bir erkek boşadığı kadınla ancak kadın başka bir erkekle evlenip boşandıktan sonra evlenebilir. Kadınlar evlilik vesikasına belirli koşullar altında (zihinsel hastalık; kocanın iktidarsızlığı) boşanma talep etme hakkına sahip olduklarıyla ilgili bir koşul ekleyebilirler. Geçici evlilik Şiî hukukunda caizdir; bu süre birkaç aydan, aylara veya yıllara kadar uzayabilir; böyle evliliklerden olan çocuklar meşrudur.[42]

İnsan "salih amel işleyen kadınlar veya erkekler"in (Sure 16:97) yer aldığı pek çok ayeti veya *müslimün ve müslimat, müminûn ve müminat*, "erkek Müslümanlar ve kadın Müslümanlar, erkek müminler ve kadın müminlerin" birlikte anıldığı ayetleri okuduğunda, kadınların ruhu olmadığına ilişkin garip düşüncenin İslama göre bir anda geçersiz olduğu görülür. Kadınlar, erkekler gibi bütün dinsel görevlerden

---

[42] S. Murata (1987), *Temporary Marriage in Islamic Lands.*

sorumludurlar: onlar cuma namazını cemaatle kılmak için teşvik edilmemiş olsalar bile namazlarını kılmak zorundadırlar; kadınlar oruç tutarlar ve hacca giderler (tek başlarına değil, yakınları olan bir grupla); ve yalnızca temiz olmadıkları zamanlarda ibadetlere katılamazlar; fakat onlar, oruçta olduğu gibi, kaçırdıkları ibadetleri başka birtakım amellerle kısa sürede kaza etmek zorundadırlar.

Gerçekten de lslam kadına karşı bir din olsaydı şaşırtıcı olurdu. Sonraki bazı gelişmeler böyle bir izlenim verse bile, Peygamber İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de Muhammed fassındaki düşüncelerinin temeline yerleştirdiği ünlü bir hadiste şöyle demektedir. "Allah, bana dünyanızdan üç şeyi sevdirmiştir: Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz " (*AM* no. 182). Muhammed'in ilk eşi ve çocuklarının annesi, "müminlerin annesi" Hatice'ydi; Peygamber, Hatice'yi çok severdi ve ilk vahiylerin yarattığı ruhsal bunalımlar süresince en büyük destekçisi Hatice olmuştu. Suudi Arabistan'da "türbeperestlik"le ilgili katı yasakçılıklarıyla bilinen Vahhabi yönetiminden önce, Mekkeliler Hatice'nin kabrine gidip *bi-bereketi sittinâ*, "Hanımımızın bereketiyle" diye yardım talep ederlerdi.[43]

Peygamber'in en küçük kızı Fatma'nın statüsü Şia dindarlığında yükseltilmiştir: şehit imamların annesi, Hüseyin için göz yaşı dökenlere şefaat edecek bir tür *mater dolorosa** haline gelmiştir.[44] Fatma'nın Şia dindarlığındaki olağanüstü önemine karşın Şia, Peygamber'in en genç eşi, ilk halife Ebu Bekir'in kızı Ayşe'den hoşlanmaz (çünkü Şia'ya göre Ali'nin hakkını gasp etmiştir). Daha çocukken evlenen genç Ayşe, hiç kuşkusuz Peygamber'in Hatice'nin 619'da ölümünden sonra evlendiği diğer –dul ve boşanmış– kadınlar arasında ilginç bir öğedir. Peygamber'in kişisel davranışlarıyla ilgili pek çok hadis, Ayşe'nin rivayetine dayanmaktadır ve genellikle Peygamber'in ona yönelik –*Kellimînî Ya Hümeyrâ*, "Ey pembe-beyaz kadın, ey Hümeyra bana bir şeyler söyle de beni rahatlat"– (*AM* no. 47) hitabı, Ayşe'ye düşkünlüğünü göstermek için söylenmiştir. Ayşe daha sonra (656) bir devenin üstünde Ali'ye karşı yandaşlarına komutanlık yapmasıyla önemli bir siyasal rol oynamıştır.

İmam Hüseyin'in kız kardeşi Sekine veya Kahire'deki türbesi çokça ziyaret edilen ve doğum günü Memluk devrinde sultanlar tarafından kutlanan Sitti Nefîse

---

[43] C. Snouck Hurgronje (1925), *Verspreide Geschriften*, c. 5, s. 60.

* Mater dolorosa: Lat. "yaslı anne". Oğlunun ölümü yüzünden yastutan Bakire Meryem için kullanılan bir netelemedir –yn.

[44] Ali Shariati (1981), *Fatima ist Fatima*. Fâtıma, *Rumûz-i Bêkhudî* [*Rumûz i bî-hodi/Benliksizliğin Sırları*] (1917) isimli eserinden anlaşıldığı üzere, İkbâl'in de idealidir.

(ölm. 824) gibi sonraki kuşaklardan olan kadınlar da dindarlıkta ve menkıbelerde görünürler. Zeynep Ümmi Hâşim türbesi de, aynı şekilde Mısırlılar için bir halk dindarlığının merkezidir: bu hanım, semavi idarede (günümüzde ise "demokratik" bir terimle söylenecek olursa *divân-ı şûrâ*'da) gündelik işlerin bir tür yöneticisi sayılır ve bu nedenle bir insanın günlük ihtiyaçları için çağrıldığında bu ihtiyaca karşılık verir.

Kuran kutsal tarihte yalnızca birkaç kadından söz eder veya onlara atıfta bulunur: Havva'nın Cenneten kovulmadaki rolünden Kitap'ta söz edilmez, fakat *Kısas-ı Enbiya*'da erkeğin kandırılmasındaki olumsuz rolünü göstermek için ele alınmıştır;[45] Firavun'un imanlı karısı Asiye bebek Musa'yı kurtarmıştır; İsmail'in annesi Hacer, Kâbe'yle yakından ilgilidir; fakat en ulvi mevki, İsa'nın bakire annesi olarak övülen ve adı anılan tek kişi olan Meryem'indir.

Büyük sûfilerin ve dindar âlimlerin siretlerinde annelerin öneminden daha önce söz ettim, buna Kuşeyrî'nin eşi, Ebu Ali ed-Dekkak'ın kız kardeşi (ölm. 1015) gibi mürşitlerin dindar eşlerini veya kız kardeşlerini de ekleyebilirim. İslam dünyasının hemen her yerinde kendi başlarına hak etmiş veliyeler olan pek çok kadın bulmak şaşırtıcı değildir ve bu veli kadınlar, Peygamber'in ailesine mensup seçkin hanımlar değil, prensesler olsun fakir olsun ümmi kadınlardır da: Moğol imparatoru Şah Cihan'ın kız kardeşi Prenses Cihânârâ'dan (ölm. 1681), fakir, aşk sarhoşu Faslı Lallâ Meyınüne'ye; Anadolu'daki Pisili Sultan ve Karyağdı Sultan'dan, sonraları klasik Fars tasavvuf şiirinin aranan bir yorumcusu olan Burhanpur'daki Bübü Râstî'ye (ölm. 1620 sonrası) kadar; Basralı Râbia'dan (ölm. 801),[46] ilerlemiş yaşına rağmen genç İbnü'l-Arabî'yi derinden etkileyen Kurtubalı Fâtıma'ya (ölm. 1200 sonrası); bu arada Filistin'de az çok bilinen birçok kadın veliyi de unutmamak gerekir; kadın veliler hiç eksik olmamıştır. Bazen Sind'de *Heft afîfe*, "yedi iffetli" gibi birlikte gruplandırılırlar; ve bazı türbelerde kadınların içeriye girmelerine izin verilmediği gibi, kadın velilerin bulunduğu türbelere veya yerlere de erkeklerin girmesine izin verilmez.

Ortaçağda, Kahire ve başka her yerde kadınlara özel zaviyeler vardı; burada kadınlar, boşandıktan sonra veya kocalarının ölümünün ardından tekrar evlenebilmek için beklemek zorunda oldukları belli bir süre (örneğin boşanmada üç ay on gün)

---

[45] Kisâ'î [Kisâî] (1977), *Tales of the Prophets*, s. 44 vd.

[46] Margaret Smith (1928), *Rābiʿa the Mystic and her Fellow Saints in Islam*.

[iddet] geçirirlerdi. Bu gibi zaviyeler, orada kalanlara vaaz veren ve namaz kıldıran bir *şeyhe* [kadın şeyh] tarafından yönetilirdi. Kadınlar, günümüzde ve başka dönemlerde vaize veya dini şiir okuyucuları olarak gözükmektedir, hatta bazı kadınlar halka hadis öğretmektedir (örneğin Mekke'de Mervli Kerime gibi).

Benazir Butto'nun Pakistan başbakanı seçilmesi pek çok Müslüman ve Batı ülkesinde şaşkınlık uyandırmıştır, gerçi bir ülkeyi yöneten kadın yöneticiler (siyasal konumunda *imam* veya halifelik iddia etmemek koşuluyla) birkaç taneydi; bunlara örnek olarak Delhi'de Razia Sultana (1236-40) ve birkaç yıl sonra Mısır'da Şeceretü'd-Dürr (1246-50) ve sonuncu ama önemli olarak orta Hindistan eyaletini 1830'lardan itibaren yaklaşık yüzyıl yöneten kadınlar olan meşhur Bhopalli Begümler verilebilir.

Kuran (Sure 24:31), Peygamber'in eşlerinin "ziynetlerini gizlemek" zorunda olduklarını belirtir, bu ifade sonradan farklı biçimlerde yorumlanmıştır; bu yorumun sonucu saçı, yüzü, bedeni ve elleri bütünüyle örtmek olmuştur (seçkin bir Pakistanlı kadın profesör bile teninin ucu görünmesin diye eldiven giyer). Aslında edepli bir şekilde örtünme emri asil kadınlarla dışarıya biraz daha fazla ama giyilmesi elzem elbiselerle çıkan cariyeler veya alt sınıftan kadınlar arasında bir fark yaratmak anlamına gelmekteydi; bu emir, külfetli bir ödev değil, bir seçkinlik işaretiydi. Kırsal alanlarda kadınlar tarlalarda veya ormanlarda çalışmak zorunda kaldıkları için örtünme pek mümkün olmazdı. En katı giyinme yasakları *seyyide*'lere uygulanmıştır; bunun nedeni Peygamber'in eşlerine yönelik kuralların onlara da uygulanmasıydı; ve genellikle bu gibi durumlarda yasaklar, yüzyıllar boyunca abartılı ve katı bir şekilde sürdürülmüştür: dindar bir kadın kocasının evini yalnızca tabutta terk edebilir (ve kadın erkekten biraz daha derine gömülür).

Kadının yetersizliği üzerindeki ısrar (bu, Hıristiyan ortaçağında da çok sık kullanılmış bir terimdir), kadınların gücünden duyulan zahidane korkuyu açıklar ve İslamın ilk devirlerindeki zahitler, kadınlarda korkutucu, ama –Heyhat!– gerekli bir özellik görmüşlerdir. Sünnetin evlilik hayatı üzerindeki ısrarı, bu zahitleri bu dünyanın bağlarından bütünüyle kurtulmaya ilişkin arzularıyla (onlara gözüken dünya, tıpkı Hıristiyan çağdaşlarında olduğu gibi, kurnaz bir kocakarı gibi daima sevenlerini aldatmaya ve ardından da yutmaya hazır bir dünyadır) normal ve kurallı bir aile hayatı arasında tereddüde düşürmüştür. Evlilik hiç kuşkusuz bir ayin değil, gelinin *velisi*, "temsilcisi" tarafından temsil edildiği basit bir sözleşmedir.

Evlilik kurumu, Kuran'da güzel bir biçimde Tanrı'nın muhteşem ayetlerinden, işaretlerinden birisi diye nitelenmiş (Sure 30:21) ve *Kısas-ı Enbiya*'da Allah'ın Hav-

va'yı yaratmasıyla açıklanmıştır; burada Allah Âdem'e şöyle hitap etmiştir: "Rahmetimi, senin için yarattığım Havva'da topladım ve ey Âdem, dindar bir kadından daha iyi bir keramet yoktur." Âdem ile Havva evlendiklerinde melekler, tıpkı geleneksel bir düğünde olduğu gibi, Cennetten onların üzerlerine sikke saçmışlardır[47] (günümüze değin evlilikler, herhangi bir aileyi güç durumda bırakacak ölçüde masraflı harcamaları içeren bir gösteriş vesilesi haline gelmiştir).

Herhangi bir hatasından dolayı erkeğin karısını dövme hakkı (Sure 4:34), acı çeken kadınlar şeklindeki genel imgeyi renklendirmiştir; Gazâlî'nin andığı ve Hindistan'da çok iyi bilinen, "Tanrı'dan başka birisinin önünde secde edilmesi caiz olsaydı, kadınlar kocalarının önünde secde ederlerdi" hadisi hiç kuşkusuz eşlerin eşitliği fikrini taşımaz. Aynı şekilde Mevlânâ'nın evlilik hayatını erkeğin kirlerini kadının üzerine sildiği bir eğitim sürecine benzetmesi, pek ulvi bir durumun ifadesi sayılmaz; oysa evlilik genel anlamda yaradılışın ve ibadetin bir simgesi haline gelebilir. Ibnü'l-Arabî'ye göre değiştiren her şey *muhîl*, yani baba, değişen her şey *müstahîl*, anneyken, buna karşın değişim *nikâh*'tır. Peygamber'in şöyle söylediği kabul edilmiştir: "Sizlerin en hayırlısı hanımına karşı en iyi davranandır ..." (*AM* no. 57) ve "Bir koca karısını öptüğünde âdeta Kâbe'nin sütunlarını öpmüş gibi olur...." Evlilik hayatıyla ilgili bu ve benzeri övgüler son yıllarda Sachiko Murata'nın dikkat çektiği "Evliliğin Gizemleri" hakkında yazılmış Farsça bir incelemede bulunabilir.[48] Bahâ-i Veled'in hayatında cinsel birleşmenin zevkiyle ilgili oldukça açık ifadeler, âdeta gerçek evlilik ile mistik birleşme arasında bir köprü oluşturur. Mevlânâ bazen kadınlara karşı zahidane bir tavır takınmış olsa bile (ilk eşinin ölümünün ardından evlendiği dikkat çekici bir kadın, Kîrâ Hatun'la olan mutlu evliliğine rağmen), en güzel betimlemeleri kadınların sırlarına ilişkin olanlarda yapmıştır. Peygamber'in "Kadın, akıllı kişilere ve gönül ehline fazlasıyla galip olur" (*AM* no. 57) sözlerini yorumlarken (*M* I:2413), kadınların eleştirisinden hemen onları övmeye geçer:

> Kadın, Tanrı ışığıdır, sevgili değil
> Kadın sanki yaratıcıdır, yaratılmış değil

Kadın imgesinin (ve de buna bağlı olarak konumunun) kötüleşmesinin bir nedeni, kadınlar ile dişilin bir kelime olan süfli benlik, yani *nefs* arasındaki kadim zahidane eşitlik anlayışıdır. *Nefsin* insanı kötülüğe yöneltmesi gibi (Sure 12:53), kadın

---

47 Kisâ'î [Kisâî] (1977), *Tales of the Prophets*, s. 33.

48 S. Murata (1992a), "Mysteries of Marriage – Notes on a Sufi text."

da erkeği ulvi gayelerinden alıkoyar; veya böyle olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte Kuran nefsin farklı derecelerine işaret etmesi gibi, bu imge kolaylıkla kadına da uyarlanabilir; örneğin İndus Vadisi'nde, efsanelerini batı altkıtası şairleri tarafından yapılan mistik yorumları, İlahiye giden zorlu yolda tıpkı Hak erenler gibi yürüyen kadınların arınışının güzel örnekleridir. Böylece gerçek sâlikin ruhunun dişil ve alıcı nitelikle paralelliliği, bir kez daha belirgin hale gelmektedir.

Üstelik yalnızca *nefs* dişil değildir, bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî –ki o kadınların mistik hiyerarşinin üst basamaklarına çıkabilmelerini mümkün görmektedir– *zat* sözcüğünün de dişil olduğunu belirtir. Böylece Tanrı'nın zatının dişil yönü kadında zuhur etmiştir. "Ezeli Dişi"yi keşfeden ve hayatında yalnızca kadın hocaların değil, Arapça şiirlerini kendisine ilham eden İranlı bir kadının da anılmaya layık olduğu büyük Endülüslü sûfi İbnü'l-Arabî, Peygamber'in "kadın ve koku" hakkındaki olumlu ifadesinin ideal yorumcusu haline gelmiştir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin bir çeşit "para-seksüel simgeselliğe" eğilimli olması nedeniyle suçlanması, ehl-i sünnet çevrelerden gelen anlaşılır bir tepkidir.[49]

Toplum

Louis Massignon ve onun fikrini izleyen Louis Gardet'e göre *ideal* İslam toplumu hangi anlamda olursa olsun "toplumun din adamı olmayan üyelerinin eşitlikçi teokrasisidir." "Müminler topluluğu," fıkhî İslam düşüncesinde merkezidir ve bazı Müslümanların ümmetin kural ve ideallerini temsil etmedikleri için sûfiler ve benzerleri gibi birtakım egzotik kişiliklere yönelik Batı ilgisine gösterdikleri tepki, buradan kaynaklanmaktadır; çünkü *ümmet*, Peygamber'in vahiy kaynaklı mükemmel toplum görüşüne göre teşekkül etmiştir.[50] "İyi hayat," yani bir Müslümana burada ve öteki dünyada mutluluk getirecek hayat, en ufak ayrıntısına kadar ehil otoritelerin yorumladığı şekliyle vahyin kurallarıyla uyumlu bir şekilde düzenlenmelidir.[51]

Kuran Müslüman toplumu *ümmeten vustâ* (Sure 2:143), yani "orta" ümmet diye nitelemektedir; bunun anlamı aşırı uçlar arasında orta yolu tutanlar demektir; nitekim Peygamber de genellikle Musa'nın katı ve tutucu kuralcılığı ile İsa'nın hoşgörü-

[49] Fazlur Rahman (1966), *Islam*, s. 146.

[50] T. Naff (1984), "The Linkage of History and Reform in Islam."

[51] G. E. von Grunebaum (1958), *Muhammedan Festivals*, s. 5.

lü yumuşaklığından kaçınan birisi olarak görülür genellikle; çünkü çokça alıntılanan bir hadis, "İşlerin en hayırlısı orta olanıdır" (*AM* no. 187) der. Bu grubun üyeleri *ehl-i sünnet ve'l-cemaat*, yani Peygamber'in sünnetini izleyen ve bir müminin hayatını belirleyen kural ve ilkelere boyun eğenler demektir. Onlar mümin kardeşleridir (Sure 9:11; 33:5; 49:10); üstelik onlar "tek bir ruh gibidirler" (*AM* no. 109), bu nedenle de onlar, iyiliği tavsiye edip, kötülükten sakındırarak selamet yolunda birbirlerini desteklemek zorundadırlar, *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker*. Bunun anlamı, bu ümmetin bir üyesi olmakla bir insanın Cennete giden yolu bulabileceği ve –umulur ki– Cehennemden korunabileceği demektir. Peygamber'in ümmeti için şefaat edeceği vaadini içeren menkıbe bununla ilgilidir; Mahşer gününde herkes dehşet içinde *nefsî, nefsî*, "kendimi, kendimi (kurtarmak istiyorum)" diye feryat ederken Peygamber *ümmeti, ümmeti*, "ümmetim, ümmetim (kurtulsun)" diye bağıracaktır. Bu nedenle onun ümmetinin mensupları kendilerini *ümmet-i merhume* (*AM* no. 79), yani üzerlerine rahmetin aktığı ümmetin bir parçası hissederler *inşaallah* [Allah'ın izni ile]!

İkbâl gibi modern düşünürler için *ümmet*, tevhidin gerçek anlamda şahidi haline gelir: Tek Allah, tek peygamber, tek Kitap, tek kıble.[52] *Ümmet*, söz konusu şair-düşünürün *Esrar-ı Hodi* ("Benlik Sırları") isimli eserinde dile getirdiği gibi birçok taç yaprağı fakat tek kokusu olan bir güle benzer; bu koku, Peygamber'in yol gösterici varlığı ve ümmetinin ona olan sevgisidir.

Ümmetin önemi, *icma*, "konsensüs" ilkesinin –başlangıçta belirli bir dönemdeki din bilginlerinin icmasıydı– bütün ümmeti içine alacak biçimde genişlemesi olgusundan bellidir. Nitekim Georg Santillana şöyle yazmaktadır:

> Ümmet dinsel bir uygulama veya bir akide hakkında görüş birliğine varırsa, bu kural veya uyulama belirli bir dereceye kadar Allah tarafından emredilmiş, vahyedilmiş, hatadan korunmuş ve şaşmaz bir şekilde gerçeğe ulaştırıcıdır... Allah'ın müminler topluluğuna bahşettiği özel bir lütuf sayesinde.

Buna ümmetin *bereket*'i diyebiliriz.

Müslümanlar, ahret mutluluğunu ve sonsuz nimeti ümit etmenin Kuran'ın da sürekli ifade ettiği gibi Allah'a kulluk ve ibadet etmede yattığını bilirler; fakat gerçek *ibadet*, beş vakit namaz kılmak, cuma ve iki bayram namazına katılmak, hacca gitmek ve zekât vermek tam olarak ümmet içinde gerçekleştirilebilir. Bu vecibeler ide-

---

[52] İkbâl'in ümmet görüşü için bkz. A. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 64-5.

al Müslüman hayatının omurgasını oluşturur; çünkü Müslüman yalnızca *ehl-i sünnet ve'l-cemaat* değil, namazda kıbleye dönenler anlamına gelen *ehl-i kıble*'dir de.

"Orta ümmet"in rolü, Mısırlı yazar Tevfik Hakîm'in bir eserinde vurgulanmıştır. Tevfik Hakîm *teadüliyye*,[53] yani uçlar arasında gerçek orta yolu bulmaktan söz etmiştir ve *teaduliyye*'nin bu niteliği –anlaşıldığı kadarıyla– dinsel kavramlarda *ümmet*'e genel bir hoşgörü kazandırmıştır: Kuran'ın emir ve yasaklarını gerçek saydığı sürece dinsel emirleri yerine getirmese bile insan *ümmet*'in bir parçası olarak kalmaktadır. Bir insanı kâfir yapan şey, Kuran vahyinin mutlak geçerliğini inkârdır. Başka birisini *kâfir* ilan ederken, yani *tekfir* ederken son derece dikkatli olmalıdır; çünkü bir hadiste şöyle denilmektedir: "Bir Müslümanın kafir olduğunu söyleyen kişi kâfirdir;" ne yazık ki, bu söz Müslümanlar arasındaki bazı modern saldırgan gruplara bir şey ifade etmemiştir. H. A. R. Gibb bu bağlamda şöyle demiştir:

> Hiçbir büyük dinsel topluluk, tamamen Katolik bir ruha hiç sahip olmamış veya hiç değilse görünürde imanın asgari koşullarını kabul etmiş olmaları koşuluyla mensuplarına son derece geniş bir özgürlük tanımaya daha istekli olmamıştır.[54]

Tarihte sürekli ortaya çıkan hizipçilik, bütünüyle itikadi sorunlardan çok, ameli ve siyasal konularla ilgili olmuştur.

Ümmet-i merhume'ye mensup olma duygusu, iddia edildiğine göre, her Müslümanı, kendi başına yürüdüğü sonsuz saadet yolunda dostlarının da yürümesini arzulayan bir misyoner haline getirir. Hatta *cihad* kavramı da bu şekilde açıklanabilir: *Cihad*'ın Allah yolunda mücadelenin, yani kâfirlere karşı savaşın amacı (kutsal savaş olarak cihad kavramı), *darü'l-islam*'ın genişletilmesidir; böylelikle G. E. von Grunebaum'a göre *cihat*, dünyayı *pax İslamica*'da birleştirmenin bir aracıdır.[55] Bu bir ütopyayı seslendirebilir ve katı siyasal gerçeklerle uyuşmayabilir; fakat biz burada idealler ve zihniyet kalıplarıyla ilgilenmekteyiz.

---

53 "Vasat" kavramı, İslamda gerek fıkhî (İbn Teymiyye) gerekse de tasavvufi literatürde övülmüştür. Bkz. Merlin L. Swartz (1973), "A Seventh-Century Ahl i Sunni Creed: the *'Aqîqa Wâsitiyya*": "Öğretisel yanlışlık veya zındıklık, hakikatin bir unsurunun bütüne baskın olduğunda meydana gelir; böylelikle bütünün parçaları arasındaki ahenk ve diyalektik gerilim ortadan kalkmaktadır" (s. 96). Bu, ümmet arasındaki sağlıklı bir dengenin en önemli şey olduğu anlamına gelir.

54 H. A. R. Gibb (1949), *Mohammedanism*, s. 119. Santillana'nın iktibası da bu kitaptandır (s. 96-7)

55 G. E. von Grunebaum (1969), *Studien*, s. 26, not. 5, 1959 yılından bir Türkçe ifadeye atıf yapmaktadır.

Ümmet kavramı bazen yanlışlıkla "millet" terimiyle özdeşleştirilmektedir. Ne var ki, ciddi bir yanılgıdır. 1947'de Hindistan altkıtasının bölünmesinden önce, Diyobend'inkiler ve ona bağlı düşünce okullarınınkiler gibi geleneğe bağlı pek çok âlim Pakistan'ın Müslüman bir devlet olduğu fikrini reddettiği söylenmiştir. Çünkü böyle bir devlet fikri onlara göre gerçek *ümmet* kavramıyla çelişkilidir. Aynı düşünce bağlamında klasik dönemlerde halifenin modern anlamda bir "devlet başkanı" değil, tersine Müslümanlar nerede yaşarsa yaşasın geniş *ümmet*'in önderi olduğu ileri sürülebilir;[56] çünkü ortaçağ "devletleri," genellikle kendilerine *nâsır-i emirü'l-müminîn*, "müminlerin emirinin yardımcısı" diyen sultanlar ve hükümdarlar tarafından yönetilmekteydi. Halifeliğin sonradan "manevi" bir şey olarak yorumlanışı belki de bu geniş kapsamlı kavramdan türetilmiştir.

Adil yönetim sorunu nihai bir biçime ulaşmaksızın filozof ve kelâmcılar tarafından yüzyıllar boyunca tartışılmıştır. Şeriatın devlet yönetimi idealleriyle ilgili kısımları genellikle teorik planda kalmış ve uygulamalar oldukça farklı olmuştur. Pakistan'da anayasanın İslami *ve* modern olmasıyla ilgili on yıllardır süren çaba bu güçlüklerin bir yansımasıdır. Bununla birlikte bir şey, tarihten açıkça anlaşılmaktadır: genel görüşe ve teolojik akıl yürütmeye göre, *zû-şevket*'in, yani iktidarı (zorla da olsa) ele geçiren yöneticinin iktidarını kabul etmek, ülkeyi anarşi ortamında parçalanmaya götürmekten daha iyidir.

Kuran *ümmet*'i inananların topluluğu olarak tanımladığına göre, içinde ırk ve renk ayrımının yapılmadığı herkesi kuşatan ümmet ideali, sürekli genişleyen bir "devlet"te gerçekleştirilmek zorundadır; bu devlette İslamı kabul eden ve sayıları sürekli artan Arap olmayan yeni Müslümanlar, kendilerine Arap kabilelerinden birisini *mevla*, "yardım eden" seçmek zorundadırlar; tek Allah'a ve O'nun Peygamber'ine iman edenler değil, yalnızca Arap toplumuna "uyum göstermiş" üyeler tam anlamıyla "vatandaş statüsü" elde edebilirler. Kısa süre sonra *mevali*'nin [yardım edilen] bu durumun çelişikliğini anlayıp isyana kalkması anlaşılır bir durumdur; bu sistem, başta İranlılar olmak üzere, genellikle ortaçağ İslamındaki zihinsel gelişimin kılavuz ışıkları haline gelen kişilerin sayısının artmasıyla çökmüştür.

Ümmet'in ilgilenmesi gereken başka bir sorun ise *zimmî*'ler, yani *ehl-i kitap*'la ilgiliydi; bunlar, Müslüman yönetimin koruması, *zimmet*'i altında yaşayan ve özel bir vergi (Sure 9:29) ödemek zorunda olan Yahudiler, Hıristiyanlar, Sâbiîler ve Zer-

---

56 Ali Abdurrazık, K. Cragg (1965), *Counsels in Contemporary Islam*'da eserinde zikredilmiştir, s. 70.

düştîlerdi. Ancak her ne kadar Müslüman mahkemelerinde şahitlik edemezlerse de *ehl-i kitap* olanlar temsilcileri olan dinsel önderlerinin (rabbi, piskopos vs) yönetimi altında kendilerini yönetme hakkına sahiptiler. Ayrıca askerlik görevinden de muaf tutulmuşlardır. Yönetim, işlerine nadiren müdahale etmiş, ve hemen her mesleği icra edebilmişlerdir: çok sayıda Hıristiyan ve Yahudi doktor, çevirmen ve kâtipler (örneğin Kıptiler, Müslüman yöneticilerin hizmetinde bulunmanın yüzyıllık tecrübesiyle iftihar ederler) ortaçağ ve ortaçağ sonrası hayatın gayet iyi bilinen özelliğiydi. 1492 yılında İspanya'dan kovulan pek çok Yahudinin yerleşim yeri olarak, özgürce yaşayıp inançlarını sürdürebildikleri Osmanlı İmparatorluğu'nu seçmeleri, Hıristiyan İspanyayla karşılaştırıldığında Müslüman devletin hoşgörüsünü göstermektedir.[57] Günümüzde Müslüman ülkelerde üst düzey Hıristiyan görevliler bulunmaktadır veya (Pakistan'dan yalnızca birkaç örnek verirsek) tam anlamıyla bütünleşmiş Parsî toplumdan kişiler, Yüksek Mahkeme yargıcı veya büyükelçi olabilmektedir (Mısırlı Butros Gali ise Müslüman olmayan birisinin sorumluluğu fazlasıyla yüksek bir makama gelmesinin başka bir örneğidir).

Kuşkusuz Müslümanlar sürekli Kuran'ın şu uyarısına yönelirler: "Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyiniz" (Sure 5:51); ayrıca *zimmî*'nin elbisesi ve davranışıyla kendisini Müslümanlardan ayırt etmesiyle ilgili birtakım talimatnameler yayımlanmıştır. Yahudilere bal rengi peçe ve kuşak takmalarını emreden ilk talimatname 849'da ilan edilmiştir ve yüzyıllar boyu sarı renk Yahudileri akla getirmiştir (nitekim aynı şey Avrupa'da da olmuştur). İranlı şairler bir sonbahar manzarasını tasvir ettiklerinde ağaçların "Yahudi elbisesi giydiğini" tasavvur etmişlerdir.[58]

Zimmî'lerin ilk dönemlerde Müslüman olmaları ekonomik nedenlerle teşvik edilmemişti: *zimmî*'lerin ödemek zorunda oldukları toprak vergisi kadar başka özel bir vergi de hazine için iyi bir gelirdi. Ancak ihtidalar çok sık olmaktaydı. *Zimmî* kavramı Muhammed ibn el-Kasım'ın 711-12'de Sind'i fethetmesiyle, Budist ve Hinduları da içine alacak biçimde genişlemiştir. Bu genişleme, ülkenin yerli halkına karşı Müslümanların *cihad*'a gereksinim duymadıkları anlamına geliyordu; mesafe yüzünden küçük bir Müslüman grubun batı altkıtasma yerleşmesi neredeyse imkânsızdı.[59]

---

57 Özel bir durum hakkında bkz. B. Braude ve B. Lewis (ed.) (1982), *The Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*.

58 Khāqāni [Hakanî] (1959), *Dīvān*, s. 133, 428; Lahorlu Mesud ibn Sa'd-i Selman (1960), *Divân*, s. 471.

59 Derrick N. Maclean (1989), *Religion and Society in Arab Sind*, özellikle s. 41 vd.

Başta Hindistan olmak üzere Orta Asya ve kısmen daha sonra Afrika gibi İslamın sınır ülkelerindeki ihtidalar [din değiştirmeler] –genellikle iddia edildiği gibi– "ateş ve kılıç" ya da "zorla sünnet" sayesinde değil, tarikatların etkinlikleri sayesinde gerçekleşmiştir. Bununla birlikte ihtidanın gerçek nedenleri tam anlamıyla anlaşılmış ve açıklanmış değildir.[60]

İlk Arap fatihlerin *mevâlî*'ye yönelik tutumlarına benzer bir biçimde Hindistan'da Hindu kökenli yeni Müslümanlar bazı selefilerce ikinci sınıf vatandaş kabul edilmişlerdir: tarihçi Baranî (ölm. 1350), *nev Müslüman*'ın devlette sorumlu bir görev alabilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Gerçek Müslüman (artık Arap değil) Türktü; çünkü Gazneli Mahmud'dan (saltanatı 999-1030) başlayarak muzaffer Müslüman fatihler genellikle Türkler olmuştur.[61] Genelde de pek çok Müslüman ihtidayı belirli bir kuşkuyla karşılar; çünkü onlar bu ihtidanın İslam sevgisinden değil, pratik –ekonomik veya siyasal– nedenlere dayandığı kuşkusunu taşır. (Bir insanı sevmekten dolayı da ihtidalar olmuştur; Müslüman kızın Müslüman olmayan erkekle evlenmesine izin verilmediği için, bu tür ihtidalar toplumsal grupların değişkenliği, eğitim imkânları ve benzeri nedenlerin sonucu olarak belki de günümüzde ilk zamanlardan daha önemli bir rol oynamaktadır.)

Temel gerçeğe farklı siyasal ve dogmatik yaklaşımları olan Müslümanların yanı sıra *ehl-i kitap* ve başka küçük grupları ihata eden toplum, birörneklikten olabildiğince uzak olmuştur. Uzun bir süreçte, özellikle Hindistan'da olmak üzere bir çeşit Müslüman "kastlar" bile gelişmiştir.[62] Mesleki sınıflaşmalar yaygındı ve belirli sınıf veya grupların üyeleri arasındaki ilişkiler günümüze kadar sürmüştür. "Korkunç! Halam bir *mirzâ*'nın (Hint-Pakistan bölgesinde Türk-İran soylusu) yakınında bir yere gömüldü– *seyyide* bir hanım için bu ne talihsizlik!" Bu ifadeyi Lahor'da, 1983'de duymuştum.

Bu durumda *ehl-i kitap* bile olmayan gayri Müslimlerle nasıl ilişki kurulabilir? *Cihad*, yani "Allah yolunda mücadele etmek" sorunu, geçmişte de günümüzde de

---

60 İhtida meselesi son onyıllarda sıkça tartışılmışsa da SörThomas Arnold (1896), *The Preaching of Islam* hâlâ bu konuyla ilgili temel giriştir.

61 Ziyâuddîn Baranî [Ziyâüddîn Baranî] (1860-2; 1957), *Tārīkh-i Fērōzshāhī* [*Târih-i Firuzhâhi/Firuz-hahi Tarihi*], bu meseleyle ilgilidir. Ayrıca bkz. A. Schimmel (1974), "Turk and Hin du, a Poetical Image and Its Application to Historical Fact."

62 Satish C. Misra (1963), *Muslim Communities in Gujarat*; Imtiaz Ahmad (1978), *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*; *a.g.y.* (ed.) (1976), *Family, Kingship and Marriage among Indian Muslims.*

Müslüman olmayanların İslamı anlamalarındaki en büyük engellerden birisidir. Medine'de inen bazı sureler, gerçek iman uğruna savaşmakla ilgilidirler; fakat bunlar, öncelikle saldırganlara ve hainlere karşı savaşmak şeklinde anlaşılmıştır. Gerçi Muhammed'in peygamberliği süresince yalnızca Araplara değil, *âlemîn*, yani yeryüzünün bütün sakinlerine gönderildiğinden giderek emin olması olgusu, tebliğci bir iddia içermiştir; bu nedenle sonunda ona şöyle vahyedilmiştir: "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyenlerle kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" (Sure 9:29). Günümüzde Müslümanlar arasında bile yaygın olduğu üzere, *cihad* sözcüğünün "kutsal savaş" olarak çevrilmesi filolojik düzlemde doğru sayılmaz; "Kutsal Savaş" terimi, ortaçağ Avrupasında öncelikle Haçlı Savaşlarını karşılamak için ortaya atılmıştır. Mahkümlara, kadınlara ve çocuklara karşı davranışlarla ilgili kurallar verilmiştir, fakat bir şeyi daima akılda tutmak gerekir: *cihat* "İslamın Rüknü" değil, *farz-ı kifayedir*, toplumun genel anlamda davet edildiği görev demektir. Sure 2:256'da "Dinde hiçbir zorlama yoktur" denildiğine göre *cihad*'ı İslamın mutlak surette bağlayıcı rüknlerinden birisi olarak ilan etmek imkânsızdır.

Bir hadiste Peygamber'in şöyle söylediği ileri sürülmüştür: "Benim ümmetimdeki görüş ayrılığı İlahi rahmetin bir işaretidir." Bununla birlikte bu hadis bölünmüş bir *ümmet* içinde görüş ve sınıf farklılıkları yaratmayı amaçlamaz; daha çok İslamın ilk iki yüzyılında meydana gelmiş mezhepler arasındaki farklılıklara dikkat çekmektedir. Bu mezheplerin önderleri, Kuran ve sünnete dayanarak birtakım fıkıh sistemleri geliştirmişler ve bu iki kaynağa –İslamın zaman içinde bütünüyle farklı değer ve geleneklere sahip bölgelere yayılmasının zorunluluğuyla– fakihlere birtakım olayları önceki örneklere göre karara bağlama imkânı veren benzetme ilkesini, yani *kıyas*'ı eklemişlerdir. Bunlara *re'y*, yani görüş ve bağımsız hükümlerden yararlanma eklenebilir. Verilen bilginin sistemleştirilmesi ve değerlendirilmesi "anlamak ve düşünmek" anlamına gelen *fıkıh* alanını oluşturmuştur; bu da insanın İlahi kaynaklı *şeriat*'ı yorumlamasıdır.

Fıkıh okullarına (bazen yanlışlıkla "fırkalar" olarak tanımlanırlar), yürünülen yol anlamında *mezhep* denilir; *mezhep* sözcüğü son zamanlarda bazen tarihsel yönler bakımından "din" anlamında kullanılmaktadır (*tarîhü'l-mezahib* {mezhepler tarihi} zamanla yalnızca "dinler tarihi" anlamına gelmiştir, çünkü *din*, yani 'tam manasıyla din' *tek*'tir. *Mezhepler*, namazda ellerin nasıl tutulacağı, mahrem olmayan bir kadının tenine temas edildiğinde abdestin gerekli olup olmadığı ve kişisel farklılık-

lar gibi genellikle küçük farklarda birbirlerinden ayrılırlar. El-Evzaî'nin (ölm. 774) okulu ve Zahirilik gibi pek çok fıkıh okulundan dört mezhep günümüze değin etkin olarak devam etmiştir. Hanefîler, *mezhebi* genellikle Kuzey Hindistan ile birlikte Türk bölgelerinde kabul edilmiş olan Ebu Hanife en-Numân'ın müritleridir ve Hanefilik, şeriatı hayli serbest yorumlama özelliğiyle bilinir. Malik ibn Enes (ölm. 795) Medine'nin selefî okulunun temsilcisi sayılır; Malikiler çoğunlukla Müslüman dünyasının batı bölgelerinde bulunurlar. Şâfiî (ölm. 820) kendisinden önceki iki üstadın tavırları arasında orta yolu benimser; onunki belki de en fazla yaygınlaşmış mezhepken, dördüncü mezhep katı selefi Ahmed ibn Hanbel'e (ölm. 855) bağlıdır. Hanbeliler, insan aklına sorunları çözme izni vermeyip, Kuran ve sünnetin ifadelerini sorgusuz sualsiz kabul özellikleriyle bilinirler. Bu mezhepten, günümüzde Suudi Arabistan'ı yöneten ve fıkıh alanında her *bi'dat*'ı, yeniliği reddeden Vahhabiler ortaya çıkmıştır.

Mezhepler içlerine kapanmış değillerdir. Bir insan, yararlı gördüğünde kendi *mezheb*'inden olmayan başka bir fakihe referans yapabilir ve aynı ailenin mensupları farklı mezheplere bağlı olabilirler. Fakat bir insan bir *mezheb*'i seçtiğinde, önceki kuşaklarca kurulmuş kurallara uymak zorundadır. Bu *taklit*, 'öykünme'nin amacı, önceki fukahanın sorun çözerkenki ruhunu eksiksiz bir şekilde korumaktı: ancak çok geçmeden dar bir gelenekçiliğe neden olmuştur: *ulemâ* ve *fukahâ* (*fıkıh* bilginleri) artık Kuran ve sünneti yorumlamada kendi akıllarını kullanmayı reddedip, bunun yerine temelde genel kabulle, *icma*'yla ulaşılmış ve kutsanmış olan sonuçlara bağlanmışlardır. İslam *fıkhı* yalnızca şer'i kuralları değil aynı zamanda müminin dinsel ve 'dinsel olmayan' diyebileceğimiz davranış ve görevlerini de içerdiği için, *icma*, yalnızca birtakım istinbatlardan ibaret olan ve fiilen *fıkh*'ın kabul edilmiş kaynaklarına, başka bir ifadeyle Kuran ve sünnete dayanmayan pek çok ortaçağ âdet ve düşüncelerini taşımıştır. *Fıkıh*, Kuran ve sünnet temeline dayanarak, bir şahıs hukuku ve insanın Tanrı'ya karşı görevlerinin yanı sıra topluma karşı görevlerini de düzenlemiş, katı kurallara göre belirli cezalar ve yaptırımlar saptanmıştır. İnsanın konumunun kelamda değil (büyük ölçüde Hıristiyanlıkta olduğu gibi), fıkıhta belirlendiğinin ve yorumlandığının akılda tutulması gerekir; fıkıh, *mükellef*'i, herhangi bir "görevle mesul" olan kimseyi tanımlar.

Böylelikle başlangıçta Müslüman yaşam örüntülerinin gelişimi için bir yol açtığı kabul edilen *icma* kurumu, "kaynakların özgürce değerlendirilmesi" anlamındaki *içtihat* kapısının kapandığı görüşü benimsendiği için miladi 1000 yılından beri yavaş yavaş yeni gelişmelerin önünde bir engel haline gelmeye başlamıştır. Gerçi ba-

zen bireyler bu kapıyı kendileri için açmışlardır ve *taklid*'e yönelik tepki, modernistler arasında açıkça tekrar dile getirilmiştir. Modernistler toplumun ve onun hayat tarzının fosilleşmesinin tehlikelerini idrak etmişler ve haklı olarak fıkıh usûlünün yeni baştan elden geçirilmesinin Müslümanların daha önce yaptıkları gibi modern dönemde de başarıya ulaşmanın bir yolunu bulmalarını sağlayacağına inanırlar. Bu arada şeriat ve şeriata dayalı fıkıh sistemleri ile örfi ve "laik" hukuk arasındaki mesafenin gittikçe açıldığını unutmamak gerekir; halifeler yalnızca *şeriat*'a göre yöneten ve hüküm veren *kâdî*'lar değillerdi, bunun yanı sıra pek çok cezanın uygulandığı ve devlet vergilerinin belirlendiği dini olmayan bir hukukla ilgilenen fakihlerdi.

İslamda yetmişiki veya yetmişüç "fırka" olduğundan söz edilir, bunlardan yalnızca birisi *fırka-i nâciye*, "kurtulacak grup"tur. Yine de "fırkalar"a sözcüğün klasik anlamıyla yüzyıllar boyunca yan yana yaşamış sayısız dinsel ve kelam grupları denemez. Yine Gibb'in saptaması akla geliyor:

> Şunu ileri sürmek gerçekten pek de uzaklaşmak sayılmaz: Dışlanmayı tercih eden ve deyim yerindeyse kendilerince dışlananlar hariç dinsel hizipçilerden hiçbirisi ortodoks cemaatten dışlanmamıştır.[63]

Gerçek "fırkalar," İslam tarihinin çok başında, 657'deki Sıffin Savaşında ortaya çıktı; o tarihte Ali yandaşlarından bir grup, Ali'nin, düşmanı Muaviye'nin, kararı bir hakeme bırakma önerisini kabul etmesi üzerine savaş alanını terk etmişti. Hariciler ("terk etmek" anlamındaki *harace* sözcüğünden), kendilerinin ideal İslam toplumu olduğuna inandıkları şeye göre biçimlendiren ilk grup olmuştur. Onlar, *emr-i bi'l-ma'rûf* [şeriatın emirlerini] aşırı vurgulayan ahlakçı aşırıcılardı ve bu nedenle de haklı olarak onlara İslamın Püritenleri denilmiştir. Hariciler, kafirin büyük günah işleyen kimse olduğunu iddia ederek cemaati daraltmışlar ve kendi katı ahlaki ölçülerini kabul etmeyenlere karşı amansız bir mücadele vermişlerdir. Bu tavır Müslümanları iman ve amel arasındaki ilişkinin niteliğini araştırmaya yöneltmiştir. Ameller hangi ölçüde imanı etkiler? İman amellerle artar mı yoksa eksilir mi? Bu da bizi tekrar ümmetin gerçek önderinin kim olduğu konusuna götürür; acaba önder, Muhammed'in halifesi, ailesi veya kabilesinden gelen birisi midir, yoksa seçimle belirlenmiş dindar bir kişi mi olacaktır? Hariciler, Kuran'ın "Sizin en üstününüz Allah'tan en çok korkanınızdır" (Sure 49:13) ayetine dayanarak yalnızca dindar kişi-

[63] H. A. R. Gibb (1949), *Mohammedanism*, s. 119.

nin halife seçilmesi gerektiğini savunmuşlar ve şu ünlü hükmü ortaya atmışlardır: Habeşî bir köle bile olsa en dindar kişi halife olmalıdır; çünkü gerekli ahlakî niteliklere sahiptir.

Bu gibi aşırı görüşlerin *ümmet-i vusta* [orta ümmet] tarafından kabul edilmeleri mümkün değildi ve pek çok savaşın ardından Hariciler yavaş yavaş Kuzey Afrika ve Umman gibi kıyı bölgelere sürülmüşler, İbadîler ismi altında Kuzey Afrika'da yaşamaya devam etmişler ve öğretileri Mağrib'de zaman zaman ortaya çıkan başta Berberiler olmak üzere hanedan ayaklanmalarına pratik bir zemin oluşturmuştur.

Kader ve özgür irade sorunu kadar iman ve amel sorunu da, çeşitli kelam gruplarının zihinlerini meşgul etmiştir; bu gruplar büyük günah işleyen bir insanın farklı şekillerde halen Müslüman olup olmadığı sorusunu yanıtlamışlar veya o kişi hakkındaki hükmü insanın kalbindekini yalnızca Kendisinin bildiği Allah'a havale etmişlerdir. Bu tartışmaların sonucunda sekizinci yüzyılın sonları ve dokuzuncu yüzyılın başlarında Tanrı'nın birliği ve adaleti konularına odaklaşmış temel kelam tartışmalarına neden olan Mutezile ortaya çıkmıştır (bkz. s. 280). Ama bu kelam akımları "fırka" terimiyle ifade edilemezler.

Aşırı bir basitleştirmeyle şu ileri sürülebilir: Sıffin Savaşı gerçekte İslamda iki temel fırkanın ortaya çıkmasına yol açtı: bir yandan Hariciler, öte yandan ise Şia.[64] Hariciler, ümmetin önderinin ahlaksal özellikleri üzerinde ısrar ederken, buna karşın *Şiat-ı Ali*, "Ali yandaşları," önderin miras alınmış kutsal niteliği üzerinde ısrar etmişlerdir. Orta yolu hâkim kılmak için Harici yaklaşımı yumuşatan Şia ve Sünni İslamın otoriteyle ilgili durumları yanyana konulabilir:

Sünni	Şia
Peygamber'in sözlerine ve örneğine saygı. Otorite, sözleşmeye dayalıdır.	Otorite, miras alınmış bir kutsal bilgi sayesinde öndere aktarılmıştır.
Ümmetin önderi, en azından teorik olarak, Muhammed'in kabilesi Kureyş'ten seçilir. Halifenin öğretme ve yorumlama yetkisi yoktur.	Imam'ın idaresi, Tanrı'dan alınmıştır ve zorunludur.
Halife, namazda ve savaşta ümmetin önderidir.	Imam, nûrânî bir öze sahiptir.

Bunun anlamı şudur: Sünni görüşe göre halife müminlerin birincisidir, buna

---

[64] H. Halm (1988), *Die Schia*, Ingilizce çev. (1992), *The Shia*; Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭaba'i (1975), *Shiite Islam*; S. A. A. Rizvi (1985), *A Socio-intellectual History of the Isna Ashari Shiis in India*; A. Falaturi (1968), "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten."

karşın Şiî geleneğindeki imam ise, Peygamber'in soyundan miras alınmış kutsallık sayesinde müminlerden ayrılır.

Şia çok sayıda gruba bölünmüştür. Hüseyin'in hayatta kalmış tek oğlu Zeyne'l-Abidin'in oğlu Zeyd, kendisinden sonra Zeydiyye veya Beş İmam Şiîliği denilen ve ortaçağda Taberistan ve 1960'lara kadar da Yemen'de hüküm süren halkın imamıdır. Onlar, etkin bir imamlığı benimserler ve imamın savaşmasını ve kendi cemaatini savunmasını ümit ederler. İster Hasan'ın ister Hüseyin'in soyundan gelsin, Ali'nin her torunu imam olabilir: miras alınmış gizli bir bilgiye sahip olmak gerekmez.

Zeydîler zulme karşı etkili bir şekilde savaşmayı öğretirlerken, pek çok Şiî, *mihen*'i, "sıkıntılar"ı Şiî hayatın vazgeçilmez bir parçası saymıştır. Ali'nin sülalesinden birçok kişi eziyete maruz kaldığı için (Abbasilerden gördükleri eziyetler bazen Emevilerin zulümlerinden daha fazlaydı, bunun nedeni Abbasilerin kendi akrabaları olan Ali ailesinin hanedanlık iddiasında bulunmasından korkmalarıydı), eziyet Şiî düşüncede önemli bir rol oynar ve pek çok kişi, zulme uğrayan ya da şehit edilen kimseler için yas tutmanın selamete erdirici bir yönü olduğuna inanır. Bu tutum "başarıya odaklanmış" Sünnilerle –bütünüyle doğru olmasa da– tezat oluşturur.

Şiî önderler, imamlarına karşı yapılmış haksızlığın öcünü almak için ayaklanma çağrısı anlamına gelen *da'vâ*'yı uygulamaya koymuşlardır; fakat hayatta kalmak için *takiye* yapmalarına, yani "gerçek inançlarını gizleme"lerine de izin verilmiştir (Sure 3:29'a göre). Sonraki Şiî yazarlar, Sünni olarak bilinen pek çok kişiyi tarihsel çalışmalarına katma eğiliminde olmuşlardır; fakat Şiî görüşe göre ister entelektüel ister sıradan insanlar olsunlar bu şairler, katı Sünni çevrelerde yaşayabilmek için *takiye* yapmış Şiîler olmalıdırlar. Bu eğilim, Oniki İmam Şiîliği 1501 yılında Erdebilli Şiî sûfi bir ailenin oğlu olan genç Safevi İsmail sayesinde devlet dini olarak İran'a girdiğinde daha güçlü hale gelmiştir. Attâr ve Mevlânâ gibi öncü sûfi şairler Şiî olmasaydı nasıl kabul edilip sevebilirlerdi?[65] Üstelik pek çok Sünni arasında belirli bir *teşeyyu'hasen*, yani Peygamber'in ailesine ve torunlarına yönelik sevgiyi ifade etme eğilimi olduğuna göre böyle bir yorum zor olmamıştır.

Şiî hayatın iki yönü, İslamdaki hizipçi gelişmenin başlamasıyla yani halifelik sorunuyla ilgili olmuştur. Bu iki yön *teberra'* ve *velâyet*'tir: ilk üç halifeyi reddetme (ki genelde bunlara minberlerden lanet okunur) ve gerçek *veliyullah*'a, Ali ve torun-

---

65 Shushtari [Şüşterî] (1975), *Majālis al-mu'minīn* [*Mecalisi'l Mü'minîn*], bu eğilimin iyi bir örneğidir. Bu mesele hakkında bkz. Habibeh Rahim [Habibe Rahim] (1988), *Perfection Embodied. The Image of 'Ali ibn Abī Ṭālib in Non-Shia Persian Poetry.*

larına, ümmeti ilham edilmiş hikmetleriyle doğruya ulaştırabilecek yegâne kimseler olan imamlara bağlanmak.

Peygamber'in ailesinden gelen bir Mehdi'nin ahir zamanda dünyayı "kendisinden önce nasıl zulümle doldurulmuşsa adaletle doldurmak" için geleceği inancı, Şiî İslamda bir dogmadır; buna karşın Sünnilerin bu düşünceyi kabul ettikleri nadiren görülür. Ne var ki, geçmişte ve günümüzde İslam ülkelerinde zulme karşı savaşmak için ortaya çıkan pek çok Mehdi, bu kavramın yaygınlığını göstermektedir. Namaz yerine *zikr*'e dayalı tasavvufi bir İslamı öğreten Caunpurlu Mehdi'yi (ölm. 1505) veya (İkbâl'in *Cavidname*'sinin en duygusal bölümlerinin birisinde denildiği gibi) Avrupalıları dehşete düşüren ve koloni güçlerine karşı Müslüman savaşının simgesi haline gelen Sudanlı Mehdi'yi (ölm. 1885) anmak yeterlidir.

Onikinci son imamın 874'te daha çocukken ortadan kaybolduğuna inanan Oniki İmam Şiîleri denilen grup, İslamın ana akımını oluşturur ve Suriye ve diğer ülkelerdeki görece küçük bölgelerde asıl olarak İran'da ve Hindistan'ın bazı kısımlarında büyük ölçüde entelektüel ve manevi hayatı biçimlendirmektedir; buna karşın İs maili akımlar ise tasavvufi gelenekte olduğu kadar Sünni İslamda da önemli kabul edilen en etkin âlimlerden ve hakîmlerden birisi olan Caferü's-Sadık'ın (ölm. 765) oğlu olan yedinci İmam üzerindeki görüş ayrılığı nedeniyle bölünmüştür. Onun oğlu Musa Kâzım yerine (Onikiler silsilesi ondan devam eder), silsile İsmail ibn Muhammed'e geçmiştir. İsmaili denilen hareketin farklı kolları, Ali'nin rolünün bir tür ilahlaştırılma derecesine varacak derecede önemli hale gelmesiyle, (bu nedenle Nusayriler ve Ali-ilahilere Şiî kaynaklarında bile *gulât*, "aşırılar" denilmiştir) pek çok gnostik düşünceyle işbirliği yapmıştır.

Ortaçağ İslamının pek çok felsefi görünüşü kendisine borçlu olduğu İsmaili hareketin, Mısır'daki Fatımi halifeliğinde (969-1171) görünür bir biçim aldığı kabul edilmiştir. Onbirinci yüzyıl Kahire'sinin ihtişamı, İsmaili filozof-şair Nâsır-ı Hüs rev'in, *Sefername*'sinde ve bazı özyaşamöyküsel şiirlerinde betimlenmiştir. Bu hareket halife el-Mustansır'ın (saltanatı 1036-94) ölümüyle bu kez de halifenin kim olacağı sorunu üzerindeki görüş ayrılığıyla bölünmüştür. Bir grup el-Mustansır'ın en büyük oğlu Nizâr'ın doğuştan gelen haklarını kabul etmişken, başka bir grup da babasının Mısır'daki halifesi olan genç oğlu Musta'lî'nin tarafını tutmuştur. Musta'lî'nin *dâî*'leri, günümüzde hâlâ İsmaili köylerinin bulunduğu ve gerçek *davet*'in merkezi sayılan Yemen'e gitmişlerdir. Yemenli âlimler, ataları onikinci yüzyılın sonlarından başlayarak İsmaili İslamı kabul etmiş olan ailelere İslamı öğretmek için Hindistan'a getirilmişlerdir. Gucerat ve Bombay'da yoğunlaşan bu gruplara Bohara-

lar (tacirler) denilmiştir ve günümüze kadar başarılı bir ticaret topluluğu oluşturmuşlardır. Onlar, günümüzde bile Fatımi fıkıhçı Kâdî Numân tarafından oluşturulmuş şer'i kuralları kullanmaya devam etmektedirler.[66] Daudî Boharalar arasında en üst otorite, ataları onaltıncı yüzyılın ortasında Hindistan'a gelmiş olan Hazreti Seyyidna'dır; onun otoritesi, daha çok Papa'nın otoritesiyle karşılaştırılabilir (bekârlık yemini dışında elbette). Onun emirlerine tam anlamıyla itaat edilir, aksi halde aforoz uygulanır. Daha sonraları, Seyyidna İslamda köktendinci eğilimlerin gelişmesiyle paralel olarak daha katı bir çizgi ortaya koymuştur. Yemen bağlantısına sadık kalan küçük bir grup olan Süleymanîler ise geçmişte ve günümüzde dikkat çekici bir şekilde ilerleyen bir topluluktur. Siyasette belirli bir rol oynarlar: Hindistan Ulusal Kongresi'nin ilk Müslüman başkanı Bedrüddin Tayıbje; ilginç modern İslam yorumuyla A. A. A. Fyzee; ve yirminci yüzyılın ilk onlu yıllarında kadın eğitimi için mücadele veren Atiye Begüm, Süleymanî, Bohora toplumunun mensuplarıdır.

Hâlâ soyunun devam ettiği, Alamut Kalesi'nin bulunduğu Fars bölgesine getirilen Nizâr'ın müritleri de, Hint altkıtasında *dâî*'ler olarak faaliyet göstermişler ve Sind ve Gucerat'ta çok sayıda Hindu'yu kendi dinlerine sokmuşlardır. Bu azınlığın bazı küçük grupları Suriye'de (Haçlıların ünlendirdiği gizemli *Şeyhü'l-Cebel*'in Dağ Şeyhi'nin makamında) bulunurlar; Doğu İran, Kuzey Afganistan ve Orta Asya'da da küçük İsmaili gruplar bulunur ve İsmaililerin gerçek siyasal önderler oldukları önemli bir bölge ise Nâsır-ı Hüsrev'in ömrünün son onbeş veya yirmi yılını geçirdiği Bedahşan yakınlarında Pakistan'ın Karakorum bölgesindeki Hunza'dır. Dünyanın her yerindeki müritlerinden öşür alan İsmaililerin önderi 1839'da, Bombay ve komşu bölgelerdeki müritlerine katılmak niyetiyle Hindistan'a gitmek üzere İran'ı terk etmiştir; kendisine Ağa Han unvanı verilmiştir. Torunu olan meşhur Sultan Muhammed Ağa Han III, uzun yönetimi süresince Hoca denilen grupları, örneğin kadınların eğitimine özel bir önem verilen modern bir topluma dönüştürmeyi başarabilmiştir; aynı zamanda Sind, Gucerat ve Pencap'tan pek çok ailenin Doğu Afrika'ya göç etmesini teşvik etmiştir. Ne var ki, bunların çoğunluğu, ırkçı tepkilerin uyanışı ve azınlıklara yapılan baskıların sonucunda zamanla Batıya, çoğunlukla da Kanada'ya yerleşmek üzere Afrika'yı terk etmişlerdir.

Oniki İmam Şiîliğinin tersine Hocalar, imamların çektikleri eziyet ya da Kerbela olayını yadetme törenlerine kendilerini fazla kaptırmazlar; bunun yerine onlar, fer-

[66] Bu mezhep hakkında son derece eleştirel bir ifade için bkz. Mühendis Asgar Ali (1980), *The Bohras*.

manları sayesinde İlahi rehberliğini kabul ettikleri Ağa Han, yani *Hazır İmam*'ın varlığıyla takdis edildiklerini düşünürler. Bohoralar gibi Hocalar da herkesin görevinin belli olduğu gerçek bir hiyerarşiyle sıkı bir şekilde örgütlenmişlerdir. Her iki grubun da edebiyatı, inançları çevreleyen bir gizliliğe rağmen yavaşça aydınlanır: Hocaların *gınâ*'ları (bkz. s. 225), derin bir mistik dindarlığı yansıtır, bu dindarlıkta ruhun bütün özlemi, kendisi sayesinde İlahi nurun yayıldığı İmam'a yönelmiştir.[67]

Sözcüğün dar anlamıyla bir "hizip" olmasa da fikirleri Müslüman toplumu derinden etkilemiş olan İslam içindeki başka bir grup ise İngilizceye "order", "brotherhood", "fraternity" kelimeleriyle çevrilen tarikattır.[68] Ernest Gellner onikinci yüzyılın ortasında başlayan tarikat kurumuna "ters çevrilmiş reformasyon" demiştir; çünkü tarikatlar bir yarı-kilise oluşturmuşlardı; *şeyh* veya *pir*, etrafında az çok örgütleniş merkezde farklı üyelerin oluşturduğu tabakalar bulunur.[69] Tasavvufun ilk evresi zahitlikti ve doğal olarak dünyaya ve dünyevi şeylere karşı oldukça tepkiliydi; iktidar genellikle kötülükle ve yozlaşmayla eşitlenmişti. Daha sonraları süfiler, isteyerek ya da istemeyerek çok büyük bir siyasal güç elde etmişlerdir. Süfi şeyhin, siyasal olaylar ve manevi yetkisinin nüfuz ettiği bölgelerin maddi kaderi üzerinde doğrudan bir etkisi olduğu düşünülmüştür. Bu durum yalnızca Hindistan için değil, Müslüman dünyanın başka birçok kısmındaki tarikatlar için de doğrudur. Bir *şeyh*'e saldırmak bir hükümdarın azledilmesinin veya güçlü bir insanın aniden talihinin dönmesinin nedeni olabilmiştir: bu nedenle bazı süfiler, İran'ın ve

---

67 Farhad Daftary [Ferhad Defteri] (1992), *The Ismailis*; Azim Nanci (1978), *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistani Subcontinet*; S. H. Nasr (ed.) (1977), *Ismaili contributions to Islamic Culture*; Ismail K. Poonawala (1977), *Bibliography of Ismaili Literature.*

68 Genel bir değerlendirme için bkz. A. Schimmel (1975a), *Islamın Mistik Boyutları*. J. Spencer Trimingham (1971), *The Sufi Orders in Islam*, geniş kapsamlı bir araştırmadır. İran hakkında bkz. R. Gramlich (1965-81), *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, oldukça sınırlı başlığının çok ötesine geçen ve bazı tarikatların inanç ve âdetleri hakkında giriş bilgileri veren bir eser dir. Daha fazla bilgi için bkz. O. Depont ve X. Coppolani (1897-8), *Les confréries religieuses musulmans*; A. Popovic ve G. Veinstein (ed.) (1986), *Les ordres mystiques dans l'Islam*; R. Lifc hetz (ed.) (1992), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*; R. Eaton (1978), *Sufis of Bijapur, 1300-1700*; J. Paul (1991), *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*; John K. Birge (1937), *The Bektashi Order of Dervishes*; Sorayya Faroqhi (1981), *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*; A. Gölpınarlı (1953), *Mevlânâdan Sonra Mevlevilik.*

69 E. Gellner (1972), "Doctor and Saint," s. 255.

komşu ülkelerin 1220 ve izleyen yıllarda Moğollar tarafından işgal edilmesini, bazı Müslüman yöneticilerin "Veliyullah"a kötü davranmalarına bağlamışlardır.[70]

Tarikatların görünümleri oldukça farklıdır: köy tarikatları olduğu gibi şehir tarikatları da vardır ve farklı *tarikat*'ların öğretileri toplumun farklı tabakalarına hitap eder. Bazı *tarikat*'lar, en azından kabaca, belirli mesleklerle ilgilidirler: Mevlevilik (hiçbir zaman Osmanlı sınırlarını aşmamıştır) sanatkârları, şairleri ve hattatları cezbetmiş ve eğitimli ve kültürlü bir kesimi cezbetmiştir; güçlü bir biçimde Şiîliğe eğilimli ve kadınlara meclislerine katılma izni vermeleri yüzünden adları çıkmış Türk Bektaşileri, Osmanlıların seçkin askerleri Yeniçeriler arasında faaliyet gösteren bir tarikattı ve Yeniçeri teşkilatının 1829 yılında kaldırılmasıyla kısmen etkilerini yitirmişlerdir. Ağırbaşlı, incelmiş edebiyatıyla Şazeliyyeye bağlılık ise genellikle üst-orta sınıf tarafından tercih edilmekteydi, ki bu insanlar genellikle derviş tarikatlarının bir parçası olan herhangi bir dilencilik ve cezbeli ayinler olmadan sükunetin, temizliğin ve tefekkürün önemini vurgulamaya düşkün insanlardır. Şazeliyyenin bir alt grubu olan Derkâviyyenin pek çok önemli Batılının Müslüman olmasına neden olması tipik bir örnektir. Öte yandan Hindistan Çiştîlerinin semâ ayinleri, Tanrı'yı kutsal müzikle bulmaya çalışanların zevkidir. Vahşi *zikir* meclisleri ve cam yemek veya gözlerini dışarı çıkartmak gibi tehlikeli görünen kerametleri göstermeye dönük eğilimleriyle cezbeli tarikat grupları, sessiz *zikir* yapan ve son derece başarılı olabildikleri günlük uğraşları için güç kazanmak üzere dış dünyadan kopup teheccüdlere çekilen başka gruplarla (Nakşibendiler ve alt grupları bunlar arasındadır) birlikte yaşarlar. Senegal'de Ahmadu Bambu'nun Müritleri'nin yaptıkları gibi başka bazı tarikatlar cemaatin yararı için çalışır;[71] ve ortaçağ tarihi yönetime (Osmanlı Türkiye'sinde Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin (ölm. 1414) ve onsekizinci yüzyılın başlarında Sind'de Jhok'lu Şah İnayet gibi)[72] veya Şeriatullah gibi Bengal'in zengin toprak ağalarına karşı sûfi isyanlara tanıklık ederken, başka sûfi aileler siyasilerle içli dışlı olmuşlardır.[73]

---

[70] L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, s. 30. Christiaan Snouck Hurgronje (1923), Verspreide Geschriften, c. 3, s. 190 vd, çeşitli tarikatların Sultan Abdülhamit üzerindeki etkilerinden söz etmektedir.

[71] D. B. Cruise O'Brien (1971), *The Mourides of Senegal*.

[72] F. Babinger (1943), *Die Vita des Schejch Bedred-Dīn Maḥmūd*. Sosyalist şair Nazım Hikmet, Bedreddin'e birtakım güçlü şiirler hasretmiştir. Pek tanınmayan Sind isyancısı hakkında bkz. A. Schimmel (1969), "Shāh, ʿInāyat of Jhōk."

[73] Sarah F. D. Ensari (1992), *Sufi Saints and State power. The Pirs of Sind, 1843 1947*. Ayrıca bkz. H.

Kısacası süfiliğin etkisi hayatın her alanında büyük ölçüde gözlemlenir, çünkü onlar –Marshall Hodgson'ın da yazdığı gibi– "bütün *darü'l-İslam*'ı *pir*'lerin kuşatıcı manevi hiyerarşisi altında birleştiren bir dünyanın resmini sergilemişlerdir."[74]

Bununla birlikte süfiler geçmişte ve günümüzde yabancı "pagan" âdetleri İslama soktukları, ayrıca "açıkça İslam dışı" olan gnostik düşünceleri uyarlayarak Kuran'ın ve Peygamber'in saf ve basit öğretilerini kirlettikleri gerekçesiyle sert bir biçimde eleştirilmişlerdir. Garîb dervişler, egzotik kılıklardaki gezgin dilenciler veya yarı çıplak fakirler, Batılı gezginlerin karşılaştıkları ve onlardan tasavvufun İslama yabancı, onun kelami ve şer'i esaslarından habersiz afyon bağımlılarının tuhaf bir akımı olduğu izlenimini edindikleri süfiliğin ilk temsilcileriydi. Tasavvufun iç değerleri zamanla anlaşılmıştır. Fakat tasavvufun genel olarak yozlaşması ve manevi güçten daha çok siyasi güç talebi, olduğu yadsınamaz, o derece ki, pek çok Batılı gözlemci, tasavvufu İslamda modern gelişmelerin önündeki en büyük engel saymıştır. İkbâl gibi bazı Müslüman düşünürler de, *molla*-cılık ve *pir*-ciliğin gerçek bir İslami modern hayatın önündeki en büyük engel olduğunu ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin gerisindeki vahdet-i vücudcu düşüncelerin ve şiirin –özellikle Farsça şiirin– anlaşılmaz simgeciliğinin ve bunun doğurduğu çöküşün İslam için (veya İkbâl'in düşündüğü gibi) "Atilla veya Cengiz Han ordularından daha tehlikeli olduklarını iddia ederek," bu Batılı gözlemcilere katılmışlardır.[75] Bununla birlikte İkbâl'in kendi İslam yorumu, klasik tasavvufun temel özelliği olan yoğun Tanrı ve peygamber sevgisine çok şey borçludur.

Tasavvufun dışında ve genellikle ona paralel olan *fütüvvet* adında başka bir akım ortaya çıkmıştır. Fütüvvet, yani *fetâ*'nın, mert delikanlının niteliğine sahip olmak, taliplerinin dediği gibi, gerçek *fetâ*, Ali örneğine dayanmaktaydı. *Fütüvvet* teşkilatlarının önderleri de, müritlerine bu terimin Kuran'da var olduğunu hatırlatmışlardır; Kuran'da, Yedi Uyurlar (Sure 18:10) gibi İbrahim'e de (Sure 21:60) *fetâ* veya (çoğulu) *fityân* denilmiştir. Fütüvvet grupları, açık bir biçimde onuncu yüzyılın sonlarına doğru gelişmiş ve tasavvufi fikirlerin nüfuz ettiği bir tür dayanışma

---

T. Lambrick (1972), *The Terrorist*.

[74] Marshall G. S. Hodgson (1974), *The Venture of Islam*, c. 3, s. 211-2.

[75] Iqbāl, *Muraqqaʿ-i Chughtay*'a önsöz, Abdurrahman Çuğtay'ın resimlerinden oluşan bir derleme; İkbâl'in tasavvufa yönelik nefreti, *Asrār-i khudī*'n [*Esrar-ı Hudî/Benliğin Sırları*] (1915) ilk baskısında Hafız aleyhindeki hükmünden ve tasavvufa karşı yazılmış pek çok şiirinden açıkça ortaya çıkmaktadır.

teşkilatıydı. Hareketin bazı üyeleri, bazen kuruma karşı çıkmış ve teşkilattan dışlananlar, yani *ayyârün*, mafyaya benzetilebilir. Abbasi halifesi Nâsır (1182-1220) harekete özel bir örgütlenme kazandırmış ve süfi önder Ebu Hafs Ömer Sühreverdî'yi komşu bölgelerdeki prensleri *fütüvvet*'e katılmaya davet için göndermiş, böylece âdeta bir siyasal ittifak ağı oluşturmuştur. Fütüvvete giriş ayini, pek çok tarikata göre daha biçimseldir; talip *serâvîl-i fütüvvet*, fütüvvet şalvarı giyer, şed kuşanır ve sadakatin bir simgesi ve belki de kendisine belirli bir koruma gücünün atfedildiği tuzlu suyu içer. Franz Teaschner, *fütüvvet* teşkilatına giriş ayininin ayrıntılarını anlatmış ve ortaçağ Arapçası ve Türkçesiyle yazılmış elkitaplarını çevirmiştir; bu çeviriler sayesinde, üyelerinin katı ahlaksal kurallara uymak zorunda oldukları hiyerarşik yapılı bu *Männerbund* [erkekler teşkilatı] hakkında tam bir fikir kazanılabilir; yalnızca saygın ailelerden olan ve meslek sahibi erkekler teşkilata kabul edilirdi.[76]

Fütüvvet teşkilatları zanaatkârlar loncasıyla bağlantı içinde olmuştur; bununla birlikte bütün zanaatkârlar loncasının *fütüvvet* ve tasavvufla ilişkili olup olmadıkları veya bunun niteliği meselesi halen bilim adamlarınca ciddiyetle araştırılmış değildir. Loncaların bir pîri vardı ve 1953 gibi geç bir dönemde İstanbul'da döşeğimi onaran bir *hallaç*, gururla bana pirleri olan velinin, yani şehit-sûfi el-Hallac'ın hikâyesini anlatmıştı. Loncalar ve *fütüvvet*'tin Türkiye'deki uzantısını temsil eden *Ahilik* gibi teşkilatlar, İbn Battûta'nın *Seyahatname*'sinden anlaşıldığı kadarıyla başka ülkelerden gelen ziyaretçileri etkilemişlerdir: İbn Battûta, misafirperverlikleri ve ikramlarını gördüğü Anadolu *Ahiler*'ine son derece minnettardı.

Bütün gruplar şu ya da bu biçimde *darü'l-islam*'ı savunmada görev almışlardı ve kolonici güçlerin neden oldukları siyasal değişmeler de yeni yorumlarla karşılanmak zorundaydı. Örneğin Hindistan'da herhangi bir eyalet artık İngiliz yönetimine geçmişse *darü'l-harb* kabul edilip, orada cuma namazı kılınmayacak mıydı?[77] Başta

---

[76] H. Thorning (1913), *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von* Basṭ ına dad at-taufîq isimli çalışması, fütüvvet olayı hakkındaki ilk çalışmaydı. Ayrıca bkz. A. Gölpınarlı (1962), *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları.* Bu alandaki çalışmaların en kapsamlı derlemesi, F. Taeschner (1979), *Zünfte und Bruderschaften im Islam*'dır.

[77] Bütün Hint Müslümanları İngiliz egemenliğini eleştirmiş değillerdi; üstelik Sör Seyyid Ahmed Han ve arkadaşı Hâlî, kendilerini Hinduların genişleyen siyasi ihtiraslarına karşı koruyan Raj'ın nimetleri için müteşekkirdiler. Ayrıca Mevlânâ Muhammed Ali'nin 1920 Hilafet Hareketi hakkındaki konuşması için bkz. Aziz Ahmed ve G. E. von Grunebaum'un (ed.) (1970), *Muslim Self Statement*, s. 112.

Batı'da olmak üzere, Müslüman olmayanların çoğunluğu oluşturdukları bir ülkede Müslüman azınlıklar günümüze değin çözümü zor bir sorun olarak kalmıştır. Azınlık olarak toplumda önemli bir rol oynayabilirler mi? Bu insanlar, gerçek Müslüman olduklarını nasıl kanıtlayacaklardır?[78] Bu insanların eğitime yaklaşımları, Müslümanların genellikle suçlandıkları gericiliğin tehlikelerinden kurtulmaya yardım edebilir mi? Önceki yüzyıllarda hiçbir zaman tartışılmamış, fakat Müslümanları yeni bir biçimde kendilerini anlamaya yönlendiren pek çok konu ortaya çıkmıştır.[79] Çünkü pek çok reformcu dindaşlarına Sure 13:11'i hatırlatmıştır: "Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez."

Batıdaki yeni Müslüman varlığı da gelişmiş bir diyaloga muhtaçtır; fakat esas toplantı konularının, yani Tanrı kavramı ve insan ruhunun Tanrı'yla ilişkisinin yerini genellikle soyut teolojik ve felsefi meselelerin alması bir talihsizliktir. Wilfred Smith, bu gibi toplantılarda ve İslam ve Hıristiyanlıkla ilgili konferanslarda, "İslam hakkında pek çok söz duyulur, fakat Tanrı hakkında pek az şey işitilir" derken haklıydı.[80]

---

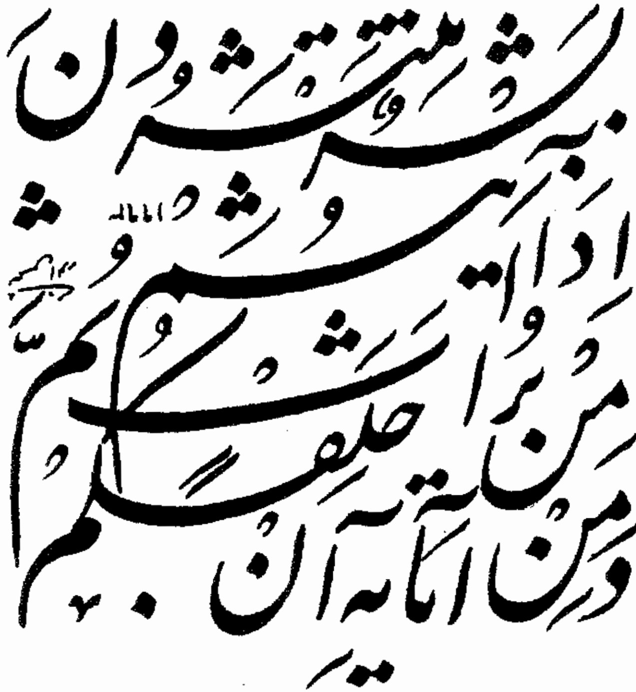
[78] F. Meier (1991), "Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nicht- muslimischer Beset zung seines Landes auszuwändern." Amerikalı Müslümanlar, bazen kendi durumlarını, halkı Hıristiyan olan Habeşistan ülkesine hicret eden Peygamber'in ashabının durumuna benzetmişlerdir.

[79] Jeddah'ta yayımlanan *The Journal of Muslim Minorities Affairs* bu alandaki önemli bir yayındır.

[80] S. D. Goitein'in (1966), *Studies*, s. 30'da alıntılanmıştır.

VI

Tanrı ve Tanrı'nın Yaratması: Eskatoloji



Ve O'nun ayetlerinden birisi de, sizi topraktan yaratmış olmasıdır. Sonra bir insan haline geldiniz, her yere yayılıp duruyorsunuz."

Sure 30:20

[1]"Tanrı'nın zatı üzerinde düşünmek, insan aklına yasaklanmıştır; bunun nedeni, iki varlık arasındaki bütün ilişkilerin farklılığıdır." Mısırlı modernist ilahiyatçı Muhammed Abduh, böyle yazmaktadır.[2] İslam genellikle Allah'ın insan aklının konusu olarak seçilmesini günah sayma düşüncesini benimsemiştir. Bir hadis şöyle demektedir. "Mahluklar hakkında düşününüz, fakat Hâlik hakkında düşünmeyiniz" (*AM* no. 439). İnsan, Tanrı'nın kendisini Kuran'da nitelediği yöntemi kabul etmek zorundadır, çünkü İsmail Raci el-Fürükî'ye göre, "Kuran, Tanrı'nın kavramsallaştırılamazlığını kesin bir şekilde ifade eder."[3]

Buna karşın dinler ilahi kudreti çeşitli şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Yüce Tanrı, yaradılışın nedeni ve sürdürücüsü olarak tanınmış, bir baba ya da tarihsel dönemlerde daha az olmak üzere bir anne olarak simgeleştirilmiştir. İşlevsel tanrılar, pek çok dinde, doğa ve hayattaki farklı olayların sorumlularıydı: Yüksek dinlerde bunların büyük kısmı, âdeta benzer işlevleri yerine getirdikleri düşünülen velilerde "yüceltilmiş"tir; selefi Müslümanların, bütün inananların kabul etmek zorunda oldukları saf ve gerçek tevhitle çatıştığını düşündükleri veli-perestliğe gösterdikleri tepki buradan kaynaklanmaktadır.

Antik dinler, Kader'i, olayların arkasındaki gayri şahsi bir güç olarak görmüşlerdir. Eski Arap ve Fars şiirinin önemli bir kısmı, bir değirmen taşı gibi dönen ve her şeyi öğüten felekten duyulan korkuyu yansıtır. Farsçada bazen felekler için kullanılan *heft âsiyâ*, "yedi değirmen"in hareketinden kim kaçabilir ki? Göğün savaş arabasını çeken beyaz ve siyah atların altında kim ezilmez ki? Acımasız Zamanın kendi ambarında, dokuma tezgâhında neler olduğunu kim bilebilir ki? Acımasız bir Kader'in dünyaya egemen olduğu duygusu edebiyatta defalarca gözükür;[4] ne var ki, Doğu dünyasının daha önceki düşünce sistemlerinden miras aldığı bu kadercilik ile mahlukatı için kaygılanan ve hikmeti genellikle insan aklı tarafından anlaşılmasa ve muradından emin olunamasa da hayatın her anında neyin iyi olduğunu en iyi bilen

---

1 Genel bir çalışma için bkz. A. Schimmel ve A. Falaturi (ed.) (1980), *We Believe in One God. The Experience of God in Christianity and Islam.*

2 K. Cragg (1965), *Counsels in Contemporary Islam*, s. 38'da alıntılanmıştır.

3 K. Cragg (1984), "Tadabbur al-Qur'ān," s. 187'da alıntılanmıştır.

4 H. Ringgren (1953), *Fatalism in Persian Epics*; *a.g.y.* (1955), *Studies in Arabic Fatalism*; W. M. Watt (1948), *Free Will and Predestination in Early Islam.*

faal bir Tanrı'ya iman arasında büyük bir fark vardır. Kuşkusuz, özellikle hadislerde olmak üzere, görünüşte duygusuz bir kaderciliğin yanı sıra Tanrı'nın kudretinin açıklandığı yeterli miktarda ifade bulunmaktadır; bunlara örnek olarak şu ünlü hadis-i kudsi verilebilir: "[Amelleri iyi de olsa] bunları Cehenneme koyar ve hiç aldırmam, [amelleri kötü de olsa] şunları Cennete koyar hiç aldırmam!" (*AM* no. 519). Bu tür bir kadercilik modern bir zihne mantıksız, hatta büsbütün acımasız görünür; fakat insan "köle" ile Efendi arasındaki garip ve akıldışı ilişkiyi ifade etmektedir; bu ilişkiyi, İsveçli İslam uzmanı ve Lutherci piskopos Tor Andrae şöyle tanımlamaktadır: "Kadere inanmak, dünyayı ve insan hayatını bütünüyle dinsel açıdan yorumlamanın, en derin ve en mantıklı ifadesidir."[5] Bu ifade, Müslümanların Tanrı'nın her şeye kadir Rabbani gücüne ilişkin anlayışını gayet iyi aktarmaktadır.

Dinler tarihi Tanrı'yı betimlemenin ya da en azından O'nu anlamaya çalışmanın farklı yollarına aşinadır: bunlar *via causalitatis*, *via eminentiae* ve *via negationis*. Her üçü de kolaylıkla İslama uyarlanabilir, fakat yine de ilkinin Kuran mesajında daha baskın olduğu görülmektedir. Tanrı'nın isimlerinden *el-Hâlîk*, "Yaradan," *el-Bârî*, "Şekillendiren" ve *el-Musavvir*, "Suret-veren," O'nun mahlukatına dönük ilgisine işaret eden *er-Râzık*, "Rızık-veren" gibi isimlerin ardından gelir. Tanrı *el-Muhyî*, "Hayat-veren" ve *el-Mümît*, "Öldüren"dir. Tanrı, "her gün bir iştedir" (Sure 55:29), yani asla dinlenmez; "uyku ve dalgınlık O'na ulaşamaz" (Sure 2:255). Tanrı ayetlerini "ufuklar ve nefslerine" (Sure 41:53) yerleştirdiği gibi, "Âdem'e isimlerini öğretmiş" (Sure 2:31), üstelik "Kuran'ı öğretmiştir" (Sure 55:2). Yani Tanrı her şeyi öğretmiştir; çünkü Kuran O'nun iradesinin ifadesini içermektedir. Buna karşın isimler insanlığa, yaratılmış her şeye egemen olma gücünü bahşettiği gibi, Tanrı'nın yaratıcı kudretini kendileriyle gösterdiği İlahi İsimleri anlamayı da bahşeder.

Bir insan, "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamındaki *kelime-i şahadet*'i, Allah'tan başka hiçbir faal Güç yoktur ifadesine de çevirebilir; çünkü bütün faaliyetler Allah'tan başlamaktadır: Allah, Ezelde, Ezeli Misak'ta *elestü birabbiküm*, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" (Sure 7:172) diye sorarak insanlıkla diyalogu başlatmaktadır; Allah duayı teşvik eder ve eğer isterse insanlığı doğru yola yöneltir. Ama yine de algılanabilir olan her şeyin en üst nedeni, algılanamaz oluşudur.

Hadis ve Kuran, Allah'ın kudretine işaret etmek için *via causalitatis*'i kullandığı kadar, *via eminentiae*'yi de kullanmıştır. Bunlar Tanrı'nın idrak edilen her şeyden

---

5 F. Heiler, *Erscheinungsformen* (1961), s. 514'da alıntılanmıştır.

daha büyük olduğunu göstermektedir. Bu, *Allahü ekber*, "Allah (her şeyden) uludur" sözünde özetlenmiştir; ve Allah, "O'nunla ilişkili olan her şeyin üzerindedir" (Sure 59:23).

Fakat Kuran'da açıklıkla belirtilmemiş olsa bile mutlak güzellik de Allah'ındır. "Tanrı güzeldir, güzeli sever" (*AM* no. 106) hadisi, özellikle tasavvufa eğilimli olanlarca büyük ölçüde kabul görmüştür; cüretli sûfiler, Peygamber'in, "Ben Rabbimi en güzel surette gördüm" dediğini ileri sürdüklerinde, onlar, bu Mutlak Cemâl'e duyulan özlemin insan hayatının bir parçası olduğu duygusunu dile getirmişlerdir.

Tanrı mutlak Hikmet sahibidir ve Müslümanlar her şeyde bir hikmet bulunduğunu bilirler. Çünkü *Allahu a'lem*, "Allah (herkesten) daha iyisini bilendir" sözü kesinlik taşıyan her durumdan sonra tekrarlanır. Bu nedenle Allah'a, şu ya da bu niçin gerçekleşti diye sorulamaz ve Ali'nin, "Ben Rabbimi niyetlerim yok olduğunda tanıdım" (*AM* no. 133) ifadesi bu düşünce tarzını yansıtır: Tanrı'nın güçlü eli hüsran ve keder anlarında da görülmelidir, çünkü Kuran'ın da belirttiği gibi, "O, yaptığından dolayı sorgulanamaz" (Sure 21:23). Bu duygu *Mesnevî*'de, Âdem'in duasının Mevlânâ'nın şiirsel biçiminin ilhamını vermiştir (*M* I:3908-3912):

> Kullarını kınamak sana yakışır. Çünkü kusursuz olan yalnız sensin.
> Sen aya, güneşe kusur bulursun, servinin boyuna iki büklüm dersin...
> Sen göklere ve arşa hor ve hakîr, madenlere ve denizlere yoksul ve fakir adını takarsın.
> Böyle buyurmak senin kemaline yaraşır. Yoklara, yokluklara varlık verip olgunlaştırmak ancak senin işindir.
> Çünkü sen tehlikeden, yokluktan münezzehsin. Yokları var eder, onlara zenginlik, çeşitlilik verirsin.

Tanrı'nın iradesi herhangi bir insanın iradesinden daha üstündür; fakat bu ifade, Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, "bekleyerek, surat asarak Allah'ı ya da Başyargıcı suçlayarak" bir şey yapmak zorunda olduğumuz anlamına gelmez; tersine o, "evrende düzeni yaratan bütüncül ve amaçlı bir iradenin varlığı" demektir.[6] Bu nedenle *maşallah*, "Allah'ın dilediği" veya *inşallah*, "Allah dilerse" gibi ifadelerin sürekli kullanılması, Tanrı'nın kaprisine değil sınırsız kudretine işaret etmektedir.

Tanrı mutlak adaleti sağlayan Bir'dir; öyle ki İslam teolojisiyle ilgili en etkili

---

6 Fazlur Rahman (1966), *İslam*, s. 45.

kitaplardan birisinin adı "Adaletin Tanrı'sıdır."[7] Bununla birlikte Mutezilenin yaptığı gibi Tanrı'nın adaletini, *adl*'ini ısrarla vurgulamak, O'nun cebbarlığıyla çelişebilir; çünkü O'nun adaleti, Allah için uygulanabilir olmayan adalet anlayışına göre kararlaştırılmıştır. Tanrı'nın *hayru'l-mâkirîn*, "tuzak kuranların en hayırlısı" olarak tanımlanması (Sure 3:54; 8:30) ve O'nun *mekr*'i, "tuzağı" sorunu Tanrı'nın mutlak kudretinin alanına aittir; insanın akıl yürütmesiyle çözümlenemez.[8]

Allah mutlak Hakikat, *el-Hak*'tır. Bu nedenle *hak* teriminin sûfiler tarafından her tür tanımlamanın ardındaki yegâne Gerçeklik şeklinde tecrübe edilen Tanrı'nın en derin zatına işaret etmek için kullanılması şaşırtıcı değildir; ve *hak*'kın dışındaki her şey *bâtıl*'dır, "geçersiz"dir (Sure 17:81).

Allah her şeyden yücedir, bu yücelik yalnızca O'nun iradesinde, adaletinde veya bilgisinde değildir. O, en üstün rahmet ve mahabettir de; her ne kadar aşkın niteliğinden nadiren Kuran'da söz edilmişse de (krş. Sure 5:59) bu nitelik O'nun *el-Vedûd* isminde yansıtılır (Sure 11:90). Merhamet ve bağışlamak, Kuran'ın her suresinin önünde bulunan *er-Rahman*, "Herkese Merhamet Eden" ve *er-Rahim*, "Acıyıp Esirgeyen" biçimindeki iki isminde belirtilmiştir. Bu isimler aynı zamanda ana rahmi anlamına da gelen *r-h-m* kökünden türetilmiştir; böylece Allah'ın mahlukatına yönelik sıcak ve sevecen ilgisini ifade ederler. Müslümanların herhangi bir işe *besmele*'yle başladığında tekrarladığı bu isimler "ılımlı bir iyimserlik ilham eder"[9] ve İslam âlimleri, aynı bağlamda Allah'ın 'adaletle dengelenmiş anında imdada yetişen rahmeti'nden söz etmişlerdir. Hadisler, Tanrı'nın, insanların O'nun hakkındaki zannına göre fiil işleyeceğini vurgulamışlardır; Tanrı'nın bağışlayıcılığına güvenen bir kişinin hayal kırıklığına uğramayacağına işaret etmek için bir hadis-i kudsi, "Ben, kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim" der.[10] Mevlânâ, İsa ile Vaftizci Yahya'nın hikâyesini anlatır: Yahya umutsuzluk ve korku içinde derin derin düşünürken, İsa hiçbir zaman Tanrı'nın sevecen şefkat ve merhametini unutmadığı için daima neşeliydi ve bu yüzden de Tanrı'yı daha çok seviyordu.[11]

---

[7] Daud Rahbar (1960), *God of Justice* bir klasiktir.

[8] Eric L. Ormsby (1984), *Theodicy in Islamic Thought*; H. Zirker (1991), "Er wird nicht befragt ... (Sûra 21:24). Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung."

[9] Frederick M. Denny (1984), "The Problem of Salvation."

[10] F. Meier (1990b), "Zum Vorrang des Glaubens und des 'guten Denkens' vor dem Wahrheitseifer bei den Muslimen," Allah'ın "hüsnü zan"ından söz eder.

[11] *Fihi Ma Fih*, bölüm 12.

Via eminentiae şu ifadede özetlenebilir: Tanrı'nın kemâlatı sonsuz olduğuna göre, 'Tanrı'da ve Tanrı'yla olan ulu kemâl ile kıyaslanabilecek başka bir kemâl yoktur'; çok sık alıntılanan Arapça bir beyitin haklı olarak söylediği gibi:

Yaptığı işten dolayı akılların hayrete düştüğü Zat'a hamd olsun;
Kudreti karşısında kahramanların aciz kaldığı Zat'a hamd olsun

Bu hayret ifadesinin nidası, Tanrı'yı tanımlanmanın üçüncü yoluna götürür: *via negationis*. Mevlânâ, Tanrı hakkındaki duyguyu özetleyen bir beytinde (*M* II:3107) şöyle der:

Her ne düşünürsen düşün, hepsi de yok olup gider.
Düşünceye gelmeyen ise ancak Allah'tır.[Ω]

İnsan düşüncesi bir sınırlamadır; İbnü'l-Arabî okulunun teozofik sûfileri aynı anda O'nun hem aşkınlığına hem de içkinliğine işaret eden terimlerle Tanrı'yı tanımlamaya çalışırlarken, bu O'nu, yani ancak 'lûtfunun eteğine yapışarak' yaklaşılabilecek olan *deus absconditus*'u, yani Zatını giysiler, peçeler gibi örten tecellilerinden birisini tanımlamada cansız bir teşebbüsten başka bir şey değildir. Mutlak olarak aşkın insana şah damarından daha yakın olan (Sure 50:16), bu nedenle de mutasavvıfların camide, Mekke'de veya Kudüs'te değil, yolun sonunda, ruh deryasında buldukları O hakkında nasıl konuşabilir ki? Şairler O'nu renkli imgelerle, paradokslarla, olumsuzlamalarla ve olumlamalarla tanımlamışlardır; yine de bütün bunlar, aşkın Zatı gizlemekten başka bir işe yaramamıştır; çünkü O, deyim yerindeyse, "Mutlak Bilinmeyen"dir.

Felsefi alanda ise İsmaililer, Tanrı fikrini maddi olanla her tür ilişkiden uzak tutan maddi olmayan şeylerle ilişkiden de ayıran bir çifte olumsuzlama kullanarak Tanrı'nın aşkınlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Tanrı böylelikle ne duyulur dünyada ne de duyuüstü dünyada bulunur.[12]

Tanrı, Kuran'ın ifadesiyle "İlk ve Son, Zahir ve Batın"dır [*el-Evvel, el-Ahir, el-Batın, ez-Zâhir*] (Sure 57:3) ve Tanrı'nın sırrı Sure 59:23-24'de özetlenmiştir:

O, öyle Allah'tır ki O'ndan başka tanrı yoktur. Padişahtır, mukaddestir, selam, mü'min, müheymin, aziz, cebbar, mütekebbirdir! Allah (puta tapanların) ortak koşmalarından yücedir O, yaratan, var eden, varlıklara biçim veren Allah'tır; En

---

Ω Şefik Can çevirisi –yn.

12 Azim Nanji (1987), "Isma'ilism," s. 187.

güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O'nun ululuğunu anarlar. O aziz, hakîmdir.

Benzer biçimde Ayete'l-Kürsî (Sure 2:255) Tanrı'yı belirli bir ölçüde tanımlamaya yaramıştır; ve üzerinde Tanrı'nın yerleştiği ve göğü ve yeri kuşatan O'nun Arş'ı kavramı (Sure 7:54; 10:3 vd), yakut veya zümrütten bir taht rüyetlerine ilişkin gerçekçi tasvirlerden,[13] Tanrı'nın gerçek tahtının kalb olduğu şeklindeki tasavvufi yorumlara kadar pek çok yoruma neden olmuştur; zira bir hadis-i kudside şöyle denilmektedir: "Yere göğe sığamam ama mümin kulumun kalbine sığarım" (*AM* no. 63).

Tanrı, Kuran'da belirtildiği kadarıyla diri [Hayy] bir Tanrı'da, insanları kendisini çağırmaya davet eden ve çağrılarına cevap vereceğini belirtir (Sure 40:62; özellikle 2:186), herhangi bir insanın anlayışının ötesinde faal, yaratan, yok eden, koruyan ve yol gösteren bir Tanrı'dır. Tanrı belli ölçüde bir "şahıs" Tanrı'dır, çünkü o insanlara hitap etmiş ve kendisini onlara bildirmiştir; fakat *şahıs* sözcüğü Tanrı'ya uygun değildir.

Kuran'ın faal ve kudretli Tanrı'sına bir göz attığımızda, kelâm âlimlerinin nasıl olup da onu rasyonel terimlerde tanımlayabildiklerine insan hayret eder: onbeşinci yüzyıldan kalma ve Müslümanlar arasında çokça kullanılan bir *akide-i senûsiyye*, doğmatik bir akide, Tanrı'yı kırkbir *sıfat*'la tasvir etmektedir. Bunlardan altısı temel sıfatlardır; temel sıfatların ilki ve en önemlisi vücuddur [varlık]; bunun ardından ise *ezeliyyet*, *ebediyyet*, O'nun varlığının zaman içinde da meydana gelen şeylerden farklı olması, kendi kendine bâki olması ve bir bâri'ye [yaratıcıya] gereksinimi oluşu olgusu gelir.

Tanrı bunların dışında yedi zorunlu sıfata daha sahiptir: Kudret, İrade, Bilgi, Hayat, İşitmek, Görmek ve Konuşmak; ayrıca yedi arızi sıfatı vardır: kudret sahibi, irade eden, bilen, diri, işiten, gören, konuşan olması (bu farklılık Mutezile ile selefîler arasında Tanrı'nın sıfatları hakkındaki ilk kelami tartışmalardan kaynaklanmıştır).[14]

Bu yirmi sıfatın karşısına, imkânsız yani önceki sıfatların zıddı olan yirmi sıfat daha yerleştirilmiştir: Tanrı işitmiyor olamaz veya ezelilik özelliğinden soyutlana-

---

[13] M. Horten (1917b), *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes*, s. 70.

[14] Frederick J. Barney (1933), "The Creed of al Sanūsī; R. Hartmann (1992), *Die Religion des Islams* (yeni basım), s. 55 8.

maz. Tanrı'nın kırkbirinci sıfatı ise mümkün olan her şeyi yapıp yapmamasının onun için mümkün olmasıdır. Böylece Kuran'da tanımlanan şekliyle diri [hayy] Tanrı, sıradan bir müminin gerçek bir ilişki kuramadığı bir tarifler kümesine dönüştürülmüştür. Fakat bu tür tarifler, fıkhî düşüncenin temel parçası haline gelmiştir.

Öte yandan Tanrı'nın "bilinmek isteyen gizli bir hazine" olarak tezahür ettiği hadis-i kudsi, tasavvufa eğilimli Müslümanların odak noktası haline gelmiştir. Fakat Tanrı genellikle hiçbir şeye muhtaç olmayan *el-Gânî*, "Kendine-yeten, Zengin" şeklinde tecrübe edilmiş ve görülmüştür; kendilerini göstermeye ve âlemde yansıtılmaya özlem duyan ilahi isimlere ilişkin dokunaklı mit, Tanrı'nın (en azından *deus revelatus* düzleminde) mahlukata muhtaç olduğu duygusuna neden olmuştur ve bu son olguda, Tanrı ve insan âdeta birbirine bağımlıdır; bu genellikle dünyanın her yerindeki mistik görüşlerde bulunan bir fikirdir, fakat hemen anlaşılabileceği gibi Tanrı'nın mutlak egemenliği ve kendine yeterliliğini savunan gelenekçi Müslümanların inançlarıyla da çelişir.

Tanrı *vâcibü'l-vücud* olarak tanımlanmıştır; yani "varlığı mutlak anlamda zorunlu" ve her şeyin kendisine bağımlı olduğu Varlık demektir. *Şehadet* cümlesi en basit haliyle *la-mevcûde illallah*, "Tanrı'dan başka hiçbir şey mevcut değildir" şeklinde ifade edilebilir; çünkü Tanrı, yalnızca Kendi varlığı üzerine dayandırılabilir olandır ve "Ben" deme hakkına sahip olandır.[15]

İbnü'l-Arabî'nin yorumcuları tarafından formülleştirilen *vahdet-i vücud*, "Varlığın Birliği" kavramı (kavramın zorunlu ince çağrışımlarını yitirerek) *heme ost*, "her şey O'dur" basit ifadesine kadar genişletilir. Bu ifade, örneğin İbnü'l-Arabî'den önce Attâr'ın bazı mısralarında olmak üzere, Fars tasavvuf şiirinde kullanılmaktaydı ve daha sonra da bütün Fars dünyasındaki tasavvuf düşüncesine nüfuz etmiştir. Fakat bu deyimi kullananlar genellikle varlığın birliğinin zıddının, *kesretü'l-ilm*, "ilmin çokluğu," yani Tanrı'nın bilgisinin yansımaları olan ve bu nedenle de Tanrı'nın Zat'ından farklı olan yaratılmış şeylerin sınırsız sayısı olduğunu unutmuşlardır.[16]

Tanrı *prima causa*'dır [ilk neden] ve ikincil nedenler yoktur: Tanrı, bir terzinin iğne kullanması veya bir hattatın kalemle yazması gibi, ikincil nedenler olarak gö-

---

15 P. Nwyia (1970), *Exégèse coranique*, s. 249.

16 William Chittick (1992), "Spectrums of Islamic thought: Saʿid al Din Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness." Vahdeti vücut [varlığın birliği] ile kesretü'l ilm [ilimlerin çokluğu] arasındaki karşıtlık ilk dönemlerde ortaya çıkmıştır; bkz. R. Gramlich (1983b), *At-tajrīd fī kalimat at tanḥīd. Der reine Gottesglaube*, s. 12.

züken şeyler aracılığıyla iş yapar; ve bu nedenle planın gerçek yaratıcısı Tanrı'dır. Ayrıca Kuran'da kendisini Allah diye isimlendirdiğine göre, Tanrı, İkbâl'in de belirttiği gibi bir Benliktir: Tanrı, içinde yaratılmış varlıkların cüzi benliklerinin okyanustaki inciler gibi yaşadıkları ve yaratılmış zamanı aşan bir Zaman'da sonsuz imkânları içeren her şeyi kuşatan en üst Benliktir.

Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği ya da teolojik olarak tanımlanmış bir münezzehlik ile tecrübe edilmiş bir şahsiyet arasındaki gerilim, çeşitli ifadelere, ayetlere, Kuran dışındaki ilahi sözlere yansımıştır. "Yere göğe sığamam ama mümin kulumun kalbine sığarım" (*AM* no. 63) şeklindeki hadis-i kudsi, bu soruna işaret eder. Tanrı hiçbir şeye benzemeyendir, insan düşüncesi ve insan tarafından idrak edilebilme imkânının ötesinde bulunur. O'nun kulu kendisi hakkında yalnızca *ta'til'le* konuşabilir; *ta'til*, Tanrı'yı her türlü benzetmeden uzak tutmak, en küçük bir *analogia entis* imkânına izin vermemektir; fakat Tanrı'nın Âdem'i yeryüzündeki halifesi yaptığı, ona kendi nefesiyle hayat verdiği düşünüldüğünde bir *teşbih*, yani insani kavramlara benzetme yapılmaktadır. Her iki yön de Tanrı'yı yansıtır, çünkü insan hem kuldur hem de halifedir ve kadın ile erkek gibi birbirleriyle ilişkili olan Tanrı'nın *celâl*, "ihtişam" ve *cemâl*, "güzellik" sıfatları, âdeta yaratılmış âlemin kumaşındandır. Bu ikili kavram kullanma, tezat çiftlerden söz etme eğilimi İslam düşüncesinin tipik bir özelliği olarak gözükmektedir. Yaradan birdir, fakat O kendisini, hem ahlaksal kavramlarda (Sünniliğin O'nu gördüğü gibi) hem de züht kavramlarında (süfilerin tecrübesine göre) açar. *Küfür* ve *iman*, Sen'aî'nin terennüm ettiği gibi, "yalnızca O'nun Birlik ve Teklik mabedinin bekçileridir."[17]

Her ne kadar "Gözler ona ulaşamaz" (Sure 6:103) ise de, İbnü'l-Arabî'nin *Allah* sözcüğünün son ve temel harfi olan ve *Hüviyet*'ine, "Kendilik"ine işaret eden *h* harfini müşahede ettiğini biliyoruz; Sözcüklerini Kuran'ın harflerine vahy eden O, yalnızca harflerden, Musaf'tan alınan bir simgede "görülebilir."[18]

Belki de şairlerle birlikte, Tanrı yalnızca kalb gözüyle görülebilir denebilir:

> Ben, Rabbimi kalb gözümle gördüm ve sordum:
> "Kimsin sen?" Yanıt verdi: "Sen."[19]

---

[17] Sanā'i (1950), *Ḥadīqat al-ḥaqīqat*, s. 60.

[18] Allah'ın affını incilerden ibaret bir beyazlık halinde gören Bahā-i Veled'inki gibi başka rüyetler de bulunabilir: Bahā-i Walad (1957), *Ma'arif*, c. IV, s. 33.

[19] Al-Ḥallāj (1931), *Dīvān, muqaṭṭa'* no. 10.

Tanrı'nın Mutlak Birliği, insanın "Tanrı'dan başka ilah yoktur" ikrarını insan için imkânsız hale getirmiş gibi görünür; çünkü böyle bir sözün dile getirilmesi ikiliğin kurulması anlamına gelir; nitekim Ensârî şöyle demektedir:

Hiç kimse, Bir'i Bir olarak ikrar edemez, çünkü
O'nu Bir olarak ikrar eden herkes O'nu inkâr etmektedir

Süfiler bilirler ki (Dara Şikûh'un söylediği gibi):

"Bir" demekle, insan muvahhid olmaz
"Şeker" demekle ağız tatlanmaz.[20]

İnsan varlığı, bu radikal muvahhidler tarafından, "hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak bir günah" olarak görülür; yalnızca Bir vardır. Nitekim burada şu iki şeyi birbirinden ayırmak gerekir: bir yanda mâşuktan başka bir şey göremeyen ve onun adını, söylediği bütün isimlerde gizleyen –tıpkı Mesnevi'nin sonlarında yer alan Mevlânâ'nın muhteşem tasvirinde Züleyha'nın yaptığı gibi (*M* VI:4023 vd)– âşığın karşı konulamaz manevi rüyeti, diğer yanda bu 'tecrübeyi' onu felsefi terimlerle zincirleyerek ve okuyucuyu aydınlatmaktan çok kafasını karıştıran (burada sekr halindeki âşıkları olduğu kadar selefileri de kastediyorum) yüksekten uçan sistemler içinde kavramlaştırma çabası arasında bir ayrım yapmak gerekir.

Kadir-i Mutlak, Mutlak Celal ve Rahmet sahibi olan Bir Tanrı'yı hangi açıdan anlamaya çalışırsak çalışalım, Tanrı O'nun Sen'aî'nin Tanrı'yı konuşturduğu şu mısraları kesinlikle dikkatlice dinlemek gerekir:

Benim o olduğuma dair zihnine her ne gelirse gelsin, Ben o değilim
Şuna benzediğimi düşünmene her ne vesile olursa olsun,
Ben ona benzemem
Zihninde bulunan her şey, yaratılmış bir şeydir
Gerçekte bil ki, Ey kulum, ben Yaratanım![21]

Kuran, Tanrı'dan Hâlik [Yaratan], Râzık [Rızık Veren] ve Hakem olarak söz eder; fakat insan, Tanrı'nın yaratma eylemini nasıl tasavvur edebilir ki?[22]

---

20 Bikrama Jit Hasrat (1953), *Dara Shikuh: Life and Works*, s. 151, bölüm no. xix. Ensārī alıntısı, S. Langier de Beaurecueil, *Khwādja ʿAbdullāh Anṣārī (H 396-481/1006-1089), Mystique Hanbalite* 1965'dendir.

21 Sanāʾī (1962), *Dīvān*, s. 385.

22 S. H. Nasr (1964), *An Introductian to Islamic Cosmological Doctrines*; H. Halın (1978), *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismaʿiliyya*.

Eski dinler bazen yaratılmış şeylerden tanrı tarafından "doğurulmuş" diye söz ederler; bu kavram mistik ve felsefi spekülasyon düzeyinde "sudûr"la ifade edilebilir; bu fikir gerek Müslüman düşünürler gerekse sûfi düşünürler arasında bilinmeyen bir düşünce değildir. Yaradılış, kaosa karşı Tanrı'nın zaferi olarak da görülmüştür: Tanrı, kendi hikmetli planına uygun hale getirmek üzere ezeli varlık maddesini biçimlendiren ve ona biçim veren Bir'dir. Son olarak *creatio ex nihilo*, Tanrı'nın özgür iradesinden kaynaklanan bir yaratma vardır ve nebevi dinler bunu vurgulamışlardır.

Kuran, Tanrı'nın hiçbir yorgunluk hissetmeden dünyayı altı günde yarattığından söz eder (Sure 57:4), buna karşın yoktan daimi yaradılış fikri de vardır: Mevlânâ'nın eserinde, suret kabul etme yeteneğine sahip "pozitif yok-varlık" olarak çevrilebilecek bir kavram olan *adem*'le[23] ilgili tefekkürler, diğer sûfi mütefekkirler gibi Mevlânâ'nın da, şarta bağlı "şeylerin" bir tahakkuku olarak alınabilecek yaradılış gizemini ne kadar çok düşündüğünü göstermektedir. Bu fikirler İbnü'l-Arabî ve müritlerini şu mitsel tasvire yöneltmiştir: Tanrı ve na-mevcut şeyler, tıpkı erkek ve dişi gibidirler, sonuçta ortaya çıkan mevcut ise "çocuk" olarak kabul edilebilir.[24] Mevlânâ benzer bağlamlarda "anneler"den söz eder, çünkü kendisine yaratıcı bir gücün temas ettiği her şey, ikisinden de daha ulvi bir şey meydana getirir.

Fakat insan, yaradılışı nasıl açıklarsa açıklasın, Kuran'dan şunu öğrenecektir: Tanrı yalnızca *Kün*, "Ol" der ve "o şey olur" (Sure 2:117). Çünkü O, kelamda belirtildiği gibi, Kudretiyle yaratır.

Bunun yanı sıra Kuran, dünyanın daha derin bir anlamı olduğunu söyler, çünkü "Dünya eğlenip eğlendirmek için yaratılmamıştır" (Sure 21:16). Bu nedenle dünya içindeki her şeyle birlikte Tanrı'ya itaat ve ibadet eder (Sure 51:56). Ayrıca –İbnü'l-Arabî silsilesinde– Tanrı'nın, yeniden nefes vermek üzere yaratılmış dünyayı kendi içine çektiği fikri de vardır; sonsuz küçük anlarda dünya âdeta yeniden yaratılır ve var olan her şey görünmese bile sürekli bir değişime uğrar. Şairler ve düşünürler, eylemi görmek için gözü olan herkesi hayrete düşüren Yaradan'ı övmek için sayısız mısra söylemişler ve muhteşem şiirlerde şöyle sormuşlardır:

Bu dönen turkuvaz kubbeyi kim yapmıştır
Hiçbir pencere, çatı veya kapı olmadan?

---

[23] Bkz. A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, *adem* dizin maddesi.

[24] S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 148.

Kim bahşetmiştir şu şeritleri
Amber kokularının geldiği Yemen'in damarlı akikine.[25]

Gören gözün kainatta idrak ettiği bütün olağanüstü şeyler, Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna işaret ederler; bunlar, Tanrı'nın âleme yerleştirdiği, *ayet*'leridir (krş. Sure 41:53).[26]

Kainattaki olaylar Tanrı'nın doğrudan müdahalesinin sonuçlarıdır: olan hiçbir şey, illiyetinin sonucu değil, tersine şayet Tanrı isterse anında kesilecek olan *sünnetullah*'ın, İlahi âdetin sonucudur. İşte bu, bir insanın neden *inşaallah* [Allah dilerse] demek zorunda olduğunu açıklar; çünkü o kişi, Tanrı'nın göz açıp kapatıncaya kadar varlıkları ve durumları değiştirebileceğinin farkındadır. Ayrıca herhangi bir sanat eseri takdir edilirken sanatkârı övülmez, bunun yerine mükemmel eylemini mahlukatı aracılığıyla gösteren Tanrı'yı övmek için *maşaallah* [Allah'ın dilediği] (Sure 18:39) veya *subhanallah* [Allah'ı tenzih ederim] denilir; dindar bir yazar da başarılı çalışmalarını *minen*, "Allah vergisi" olarak ifade eder, çünkü onların sayesinde başarılı olmuştur.

Tanrı birdir, fakat yaradılışla varlık ikilik kazanmaktadır; ikilikten ise çokluk ortaya çıkmaktadır. Mutasavvıflar, Arapçada *kn* şeklinde yazılan *kün* [ol] İlahi emrinin iki harften oluştuğunu ve iki renkli bir ipe benzetilebileceğini keşfederek, söz konusu gerçeği gösteren bir işaret bulmuşlardır. Bu [iki rengin birbirine büküldüğü] ip asli birliği, çok yönlü zuhurlarla aldanmışların gözünden gizler. Kutupluluk, âlemin varlığı için zorunludur; âlem, tıpkı dokunmuş bir kumaş gibi yalnızca Tanrı'nın *celâl* ve *cemâl*'inin, *mysterium tremendum* ve *mysterium fascinans*'ının nefes alıp vermek veya kalbin kanı toplayıp vücuda dağıtması gibi, karşılıklı etkileşimi sayesinde varlık kazanabilir. *Ezel*, başlangıcı olmayan sonsuzluk ve *ebed*, bitişi olmayan sonsuzluk, aralarında âlemin devindiği iki kutuptur; Gök ve Yer, *gayb* ve *şahadet*, "görünmeyen" ve "görünen" şeyler (krş. Sure 9:94), yaratıkların kaderlerini yazmak için birlikte çalışan *Levh*, "İyi Korunmuş Levha" (Sure 85:22) ile *kalem*, "ezeli Kalem" (Sure 68:1) gibi yaratılmış âlemin bu ikili yönüne işaret eder.

Tanrı'nın, âlemi kelamıyla bir anda veya başka bir hesaba göre altı günde yarattığı düşüncesi, tasavvuftaki "gizli hazine" kavramıyla uyumludur. İbnü'l-Arabî özlem duyan İlahi İsimler mitini geliştirmiştir. İlahi İsimler, tamamen yalnız ve de-

---

[25] Nāşir-i Khusraw [Nasır-ı Hüsrev] (1924), *Dīvān*, s. 254; s. 48.

[26] Fazlur Rahman (1966), *İslam*, s. 121.

yim yerindeyse 'mefkud' yani İlahi'nin derinliklerinde henüz tahakkuk etmemiş halde vücuda [varlığa] gelmeye ve birden bire İlahi nefese benzer bir eyleme başlamaya özlem duymuşlardır. İsimler âlemde kendilerini izhar ederler, böylece âlem isimlerin bir aynası haline gelir; mümkün varlık [mümkinü'l-vücud], kendi Rabbi olan İsim ona temas eder etmez varlık kazanır. Bu nedenle yaradılış İlahi mahabbetin ve hatta Tanrı'nın kendisini sevmesinin bir ürünüdür; Tanrı, Kendi güzelliğini mahlukâtın aynasında görmek istemiştir.[27]

Bu zuhurun gerçekleşmesine neden olan nefes, deyim yerindeyse, yaradılışın maddesi olan *nefes-i Rahmân*, "Rahman'ın nefesi"dir: mutlak rahmet ve mutlak varlık âdeta İbnü'l-Arabî okulunun müşahedelerinde aynı şeydir.

İlahi nefesin ansızın ortaya çıkmasına, modern Büyük Patlama teorisinin mistik paraleli denebilir; aksi durumda bu anın ötesine geçilemez ve biz 'bir ayna aracılığıyla' görürken, onun nedeni olan İlahi, mutlak olarak aşkın kalır. Firaset sahibi olmayanlar, aynanın yalnızca süslenmiş arka yüzüne hayran olurlar (ortaçağ çelik aynaları genellikle sanatsal bir biçimde süslenirdi); onlar, aynanın ezeli güzelliği yansıtan yüzünü idrak etmeden, "dünyadan" zevk alırlar. Bu davranışları nedeniyle de açıkça kâfirler olarak damgalanmışlardır; çünkü Kuran'a göre *dünya* kâfirlere süslü gösterilmiştir (Sure 2:212). Müslümanlar Tanrı'nın hilkatta kendisine işaret eden mucizelerini görmeye ve mahlukatın tesbihini işitmeye davet edilirken, Kuran'da, genellikle *âhiret*'in, yani ötedünyanın zıddı olan bu dünyaya aldanmamaları konusunda da uyarılmışlardır. Bu dünya, Kuran'ın ifadesiyle, oyun ve eğlence olarak yaratılmıştır (Sure 57:20). Dünyadan elde edilebilecek mutluluk ve onun faydası son derece azdır (Sure 4:77), çünkü dünya insanları kandırır (Sure 3:185); dünyanın geleneksel imgelerde genellikle daha sonra öldürmek üzere âşıkları cezbeden kurnaz, şehvet düşkünü kocakarı şeklinde gözükmesinin nedeni budur. Çünkü *dünya*, insanlara ahreti unutturan bir güçtür (Sure 87:16) ve dünyayı gelecek hayata tercih eden (Sure 2:86; 4:74) veya dünyayı fazla sevenler (Sure 14:3; 16:107) uyarılmışlar ve tövbeye davet edilmişlerdir.[28]

Bu nedenle bu dünya genellikle bilgeler tarafından suçlanmıştır: İbn Ebî Dünya'nın *Zemmü'd-dünya* [*Dünyanın Kınanması*] adlı kitabı, bu türün iyi bir örneğidir.

---

[27] H. Corbin (1958), *L'imagination créatrice*, bu "İsimlerin şevki" ve ilgili meselelerle ilgilidir. Ayrıca bkz. H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabi*, s. 85.

[28] Dünya sözcüğünün kullanımıyla ilgili iyi bir değerlendirme için bkz. R. Gramlich (1976), *Die schiitischen Derwischorden*, c. 2, s. 91 vd.

Tasavvuf kitapları bu kınamalarla doludur ve "dünya"ya karşı duyulan tepki, tasavvufî eğilimleri olan eserlerin çoğuna sirayet etmiştir.

Öte yandan dünyanın –yalnızca bir sinek kanadı kadar değeri olsa bile– (*AM* no. 645) Tanrı'nın bir mahluğu olduğunu ve insanlara ibadet edebildikleri ve ibadetin gereklerini yerine getirebildikleri bir ortam sağladığını da akılda tutmak gerekir: "yeryüzünde düzen kurulduktan sonra bozgunculuk yapmayın" (Sure 7:56) diye uyarır Kuran; modern Müslümanlar da bu âyeti ortamın geliştirilmesine dönük bir emir olarak kabul ederler; çünkü insana, dünyadaki sorumluluğunu yerine getirip getirmediği sorulacaktır. Bu nedenle şeriatçı mümin abartılı riyazetten ve herhangi bir etkinliğe yer bırakmayan bu tür bir *tevekkül*'den hoşlanmaz.[29] Mevlânâ, pratik bir düşünmeyle, "gafletin" de gerekli olduğunu belirtir, çünkü herkes ahret hayatına götüren işlerle ve zahidane davranışlarla ilgilenseydi dünya nasıl devam eder ve Tanrı'nın ona verdiği nizama göre gelişebilirdi?

Üstelik dünya –yine Mevlânâ'ya göre– padişahın otağına benzer ve herkes bu çadırı süslemek için kendi işini yapar: çadırcı, dikişçi, dokumacı, çadırı kazıklarla veya mıhlarla sabitleştirenler, hep aynı işi yaparlar ve onların işleri, farklı meşguliyetleriyle rızasını kazanmayı amaçladıkları Tanrı'ya yaptıkları hamdleridir. Ayrıca Tanrı'nın yaratıcı gücünü kanıtladığı ve O'na işaret eden ayetleri içerdiği için dünyayı sevenler, Gazâlî'nin de belirttiği gibi, gerçek muvahhidlerdir.[30]

"Gizli hazine" miti sûfiler arasında oldukça kabul görmüştür. Fakat genellikle kabul görmeyen başka bir yaradılış miti daha vardır. Bu, İşrakiliğin piri Sühreverdî'nin görüşüdür; ona göre Yaradılış, Cebrail'in kanatlarının sesi aracılığıyla olmuştur: başmeleğin sağ kanadı saf nur, birlik, merhamet ve güzelliktir; buna karşın sol kanadında bir miktar karanlık vardır ve çokluğa, İlahi gazaba ve celale işaret eder; bu kanat sayısız melek sınıfı sayesinde ayakta kalan kainata yönelmiştir, âlemi ayakta tutan bu melekler sayesinde ezeli nur, İlahi Zat, *kat' exochén*, âleme yavaş yavaş iner ve sonuçta insanlığa ulaşır.[31]

Sühreverdî'nin melekiyatı ise felsefesinin temel parçasıdır, fakat melekler genel

---

[29] B. Reinert (1968), *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik*, tevekkülün ve bunun aşırı tarzlarının çeşitli yönlerini göstermektedir.

[30] Ghazzālī (1872), *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, bölüm IV, s. 276.

[31] Suhrawardī (1935), *Awāz i parr i Jibrīl*: "Le bruissement de l'aile de Gabriel," ed. ve çev. H. Corbin ve P. Kraus. Genel anlamda Sühreverdî'nin melekiyatı hakkında bkz. H. Corbin (1989), *L'homme et son ange*.

anlamda yaradılışın önemli bir parçasıdır ve böylece Müslümanların dinsel kozmosunda büyük rol oynarlar.[32] Sure 35'in bir adı da "Melaike"dir ve Sure 2:98'te "Allah'ın, meleklerinin, peygamberlerinin, Cebrail'in ve Mikail'in düşmanları" olan insanlardan söz edilir. Bu nedenle meleklere iman İslam inancının bir parçasıdır.

Melekler Tanrı'nın rahmetinin bekçileridir; nurani varlıklar olarak tasavvur edilirler, fakat hemen diriltilip Cennete girmek üzere ahir zaman gelince öleceklerdir. Müslümanlar, Meleklerin her adımlarında ölümlülere eşlik ettiğine inanırlar (Sure 13:11), fakat köpek veya resim bulunan evlere girmezler. Kanatlarının gölgelerini velilerin ve şehitlerin veya Şiî gelenekte imamların üzerlerine yayarlar. Farklı işleri vardır: buna göre dört veya sekiz melek Tanrı'nın Arş'ını taşır (Sure 69:17), fakat meleklerin temel görevleri sürekli kulluktur; tesbihat yiyecekleri ve içecekleridir, sükût konuşmalarıdır; ancak namazla görevlendirilmiş her grup melek, namaz hareketlerinin yalnızca birisini yerine getirir. Meleklerin özgür iradeleri yoktur ve itaatkârdırlar: Kuran'ın belirttiğine göre yalnızca bir defa Tanrı'nın hikmetinden sual etmişlerdir, bu da Tanrı'nın Âdem'i yaratma ve onu halifesi olarak atama (Sure 2:30) niyetini açıkladığı zamandır. Fakat Tanrı'nın emir ve iradesine teslim olduktan sonra yeni yaratılan Âdem'e secde etmişlerdir. Asi ve fazlasıyla havai melekler olan Harut ve Marut'a ilişkin kısa bir açıklama (Sure 2:102) hayal gücü gelişmiş tefsircilere iyi bir hikaye malzemesi sunmuştur.

İki melek, *kirâmün kâtibîn* (Sure 82:11), eylem ve düşüncelerini kaydetmek üzere insanın omuzlarının üzerinde dururlar. Fakat Cehennemin sorumlusu Melik'in önderliğinde ondokuz melek daha vardır (Sure 74:30).

Hadis ve Kuran dört başmelekten söz eder: Bunların ilki Mikail'dir (Müslümanlar Mikail'in kanatlarının bütünüyle zümrütle kaplı olduğuna inanırlar); rızıkların bütün mahlukata dağıtılmasından sorumludur ve Âdem'e, selam vermeyi, *ve rahmetullahi ve berekatuhu*, "Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerinize olsun" sözcükleriyle selamı almayı öğreten melek Mikail'dir. Rivayete göre Mikail, Cehennem yaratıldıktan sonra hiç gülmemiştir.

Kuran'da en önemli olan *ruhu'l-emin*, "güvenilir ruh" (Sure 26:193), hatta *ruhu'l-kuds*, "kutsal ruh" da (Sure 2:87; 5:110; 16:102) denilen Cebrail'dir. Cebrail, Allah'a bakarak yaşar ve peygamberlerden sorumlu elçidir: Cebrail, Âdem'e alfabeyi ve zi-

---

[32] W. Eickmann (1908), *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel und Geisterlehre der Heiligen Schrift*, Toufic Fahd (1971), "Anges, démons et djinns en Islam."

raatı öğrettiği gibi, Nuh'a nasıl gemi yapacağını göstermiş, ateşe atıldığında İbrahim'e yardım etmiş, Davud'a cevşen örmeyi öğretmiştir. Fakat daha önemlisi Cebrail, Tanrı'nın kelimesini bakire Meryem'e yerleştiren melektir, böylelikle Meryem, İsa'yı, "Cisimleşmiş Kelimeyi" doğurabilmiştir; aynı şekilde vahyi Muhammed'e, yani Görünen Kelime'nin saf kabına getiren de odur. Cebrail semavi yolculuğunda Peygamber'e eşlik etmiş, fakat Türk şair Ganizade'nin onyedinci yüzyılda söylediği gibi "gülünden ayrılmış bir bülbül gibi" *Sidretü'l-Münteha*'da (*AM* no. 444) beklemek zorunda kalmıştı.[33] Yalnızca Peygamber'in kainatın sınırlarını aşıp, doğrudan Tanrı'nın huzuruna girebileceği fikri, düşünürleri, özellikle de sûfileri Cebrail'i akılla (veya Akıl) eşit saymaya zorlamıştır; çünkü akıl, sâliki Allah'a gidişinde hakkıyla ve tam olarak yönlendirir, fakat Aşkın gerdek odasına girmeye izinli değildir.

Kuran'da isminden söz edilmeyen, fakat İslam geleneğinde son derece meşhur olan üçüncü büyük melek, Kıyameti başlatan sûru üfleyecek İsrafil'dir. Bu nedenle şairler, çiçeklerin ve bitkilerin ölü görünümlü topraktan ortaya çıkmalarına neden olan bahardaki gök gürültüsünü İsrafil'in sûruna benzetmekten hoşlanmışlardır. Başka şairler ise sözcüklerinin gaflet içindeki vatandaşlarını uyandırabileceğini veya "manevi diriliş"e neden olabileceğini ümit edip ya da varsayıp, kalemlerinin yazarken çıkardığı sesi İsrafil'in sûruna benzetmişlerdir. Hatta bir velinin veya âşığın sözü bile diriltici özellikleri yüzünden İsrafil'in sûruna benzetilmiştir.

En ürkütücü büyük melek ise, Müslümanların anlattığına göre, Âdem'in yaradılışı için yeryüzünün dört yerinden toprak alma cesareti gösteren tek melek olan ölüm meleği Azrail'dir; Azrail insanın canını, şayet kişi mümin ise nazikçe, günahkâr ise acı çektirerek belirlenmiş yerde ve zamanda alır. Bununla birlikte sûfilerin iddia ettiği gibi, fenafillah yoluyla "ölmeden önce ölenler" üzerinde Azrail'in herhangi bir gücü yoktur.

Kulağa tuhaf gelen isimleri büyülerde ve sihirlerde kullanılan bir grup melek vardır ve Sühreverdî'nin felsefesinde melekler, insanın semavi benlikleri olarak görülür. Sonraki mistik gelenekte *Nun* meleği, Kalem'le ilişkili olarak ortaya çıkar (krş. Sure 68:1).

Manevi yolun başlangıcında meleklerle ilk karşılaşma, özellikle Fars dünyasında olmak üzere, bütün niyete dayalı tecrübelerde yaygındır; ayrıca İran, meleki varlık

---

[33] Bu hikâye bir hadise dayanmaktadır (*AM* no. 444); İngilizce çevirisi, A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, s. 116.

Saroş'u [Saoşyant] ortaçağ İslam melekiyatına kazandırmıştır (en azından İslamın doğu bölgelerinde). Eski Zerdüşt inanışında bir melekî varlık olan Saroş, Cebrail'le denk gibi görünür; fakat başmelek, İlahi kelamı ya da dinsel vahyi meleklere getirirken, Saroş genellikle şairlere ilham veren bir melek olarak görünür.

Melekler bu kadar önemli olmakla birlikte insan onlardan daha üstündür; çünkü insan iyiyi ve kötüyü tercih edebilir ve gelişme yeteneğine sahiptir, buna karşın melekler mükemmel, fakat durağan, iyilik yapmaya mecbur varlıklardır. Gerçek Allah âşığının "meleği yenebileceği"yle ilgili cüretli ifade Mevlânâ'nın ve bazen de başka sûfilerin Farsça beyitlerinde yer alır. Bu ifade yirminci yüzyılda İkbâl tarafından da benimsenmiştir; ona göre melekler, "*levlake* (sen olmasaydın) efendisinin şahini" olan gerçek mümin için alçaktan uçan bir av gibidirler: söz konusu efendi Peygamber'dir. İkbâl şiirsel bir üslupla meleklerin İnsân-ı Kâmil'e nasıl gıpta ettiklerini, onu ve âlemdeki konumunu ne kadar övdüklerini betimler.[34]

Melekler nurdan yaratılmışlardır; diğer ruhani varlıklarsa ateşten yaratılmışlardır (Sure 15:27; 55:15). Bunlar cinler ve şeytanlardır; Sure 72 cinlerle ilgilidir. Cinler Müslüman olabilirler ve Müslümanlar cinlerle insanlar arasında evliliklerin mümkün ve fıkıh açısından geçerli olduğuna inanırlar; belki de dilci İbn Cinnî'nin (ölm. 1002) ismi bu inanca işaret etmektedir. Güçlü peygamber ve hükümdar olan Hz. Süleyman her tür mahluğu yönettiği gibi cinleri de yönetmiştir ve bu gibi ruhlara karşı hazırlanan pek çok sihir ve tılsım Süleyman peygamber adına hazırlanır, çünkü o, özellikle bu sınıfın kötü bazı türlerini bir şişeye hapsedebilmiş, daha sonra da şişeyi mühürleyip denize atmıştır. "Şişedeki cin," günümüze değin masallarda, romanlarda ve televizyon filmlerinde yaşamaktadır.

Ruhlar arasında İblis, *diabolus*, Şeytan özel bir yer tutar. O da Tanrı'nın bir yaratığıdır ve hiçbir zaman Tanrı düşmanı veya Tanrı-karşıtı bir güç olarak gözükmez. İblis meleklerin öğretmeniydi, binlerce yıl mükemmel bir ibadet hayatı sürmüş, fakat gururu, ateşin kilden üstünlüğü gibi, Âdem'e karşı üstünlük iddiasında bulunmasına (Sure 38:76) neden olmuştur. İblis'in, gururunun mantıksal sonucu olarak Âdem'in önünde secde etmeyi reddetmesi farklı yorumlanmıştır: Hallac ve müritlerine göre İblis, Tanrı'nın hiçbir varlığın kendisinden başka kimseye secde etmemesine dair ezeli meşiyetine itaati tercih etmiş ve Âdem'in önünde secde emri-

---

[34] Iqbāl (1937), *Zarb i Kalīm* [*Musa'nın Vuruşu*], s. 133; *a.g.y.* (1936), *Bāl i Jibrīl* [Cebrail'in Kanadı], s. 92, 119; *a.g.y.* (1927), *Zabūr-i ʿajam*, bölüm 2, s. 16. Bu konu için bkz. Schimmel (1963a), *Gab riel's Wing*, s. 208-19.

ne uymamıştı. İlahi meşiyet ve emir arasında kalan İblis, trajik bir şahsiyet olarak ortaya çıkmış, meşiyetine karşı itaatsizlik yapmaktansa, mâşukunun lanetine uğramayı kabul eden gerçek âşığın örneği haline gelmiştir;[35] bu fikir, Şah Abdullahlatif'in "*Âşık Azâzîl* [yani İblis] gerçek âşıktır" diye terennüm ettiği uzak İndus Vadisi'ne bile ulaşmıştır.[36]

Yine de bu yorum küçük bir süfi grubunda sınırlı kalmıştır; çünkü İblis genellikle Âdem'deki ilahi yönü görmeyip yalnızca kil suretini gören tek gözlü aklı temsil etmiştir.

Nâsır-ı Hüsrev, gerçek inancı tahrif edenler olarak "zamanının iblisleri"nden söz eder ve devrindeki iblislerin ateşten yaratılan iblislerden daha çok, kilden yaratılan iblisler olduklarını düşünür; bu görüş, İkbâl'in son derece ilginç İblisiyyatında da mevcuttur. İkbâl, İblis'i hayatta gerekli bir güç olarak kabul eder, çünkü yalnızca "büyük Cihad"da Şeytan'la savaşarak bir insan mükemmel insan haline gelebilir. *Cavidname*'deki dikkate değer bir şiirsel sahnede İkbâl, Şeytan'ın bir şikayetini aktarır: Buna göre Şeytan, insanın kendisine çok fazla itaat ederek sürekli defterlerini doldurmasından şikayet edip, İlahi lanetten kurtuluş yolunu bulabilmek için gerçek Tanrı adamlarını mağlup edeceği günün özlemini duymaktadır. İblis hayatı daha renklendirir; çünkü ona karşı yapılan *cihat*, insan hayatına belirli bir anlam verir; İkbâl'in çok cüretkâr bir Urduca beytinde söylediği gibi, İblis "Tanrı'nın bir yanına batmış bir dikendir;" buna karşın eski "yoldaşı" Cebrail ve melekler dingin ve itaatkârdırlar, yani hayatı daha ilginç veya daha değerli yapmak için pek bir katkı sağlamazlar.[37]

İkbâl'in İblis'e yaklaşımı, büyük bir olasılıkla Peygamber'e kendi şeytanının, yani nefsinin durumu sorulduğunda verdiği *esleme şeytani*, "Şeytanım kendisini teslim etmiştir (veya Müslüman olmuştur) ve neyi emredersem onu yapar" biçimindeki ünlü hadisinden ilham almıştır. Bunun anlamı, pişman olmuş bir hırsızın, işin tekniklerini ve suçlu insanlarla nasıl ilişki kurulabileceğini bildiği için çok iyi bir polis olması gibi, insan da *nefs*'i kontrol altına almakla süfli güçlerini eğiterek olumlu sonuçlar elde edebilir. İşte bu, İkbâl'in İblis'inin, gerçek bir mümin tarafın-

---

35 Peter J. Awn (1983), *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*; ayrıca bkz. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 208-19. Geleneksel bir yaklaşım için bkz. P. Eichler (1929?), *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*.

36 Shāh ʿAbdul Laṭīf (1958), *Risālō*, "Sur Yaman Kalyān," bölüm V, satır 24.

37 Iqbāl (1936), *Bāl-i Jibrīl*, s. 192 vd. Bkz. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 208-19.

dan terbiye edilmek ve eğitilmek isteyişinin nedenidir.

İblis, Goethe'nin Mephistopheles'i gibi, Tanrı'nın emri altında kalır ve yalnızca insanın çabasıyla kontrol altına alınabilir. Bu fikir, İslamın ilk günah fikrini kabul etmeyişi gerçeği gibi, İslamın kötülük sorununu yeterince ciddiye almadığı sonucuna varan birtakım eleştirilere neden olmuştur. Bu, bir ölçüde, tartışmaya açık bir bakış açısı olarak görünmektedir. İlk günah kavramı ve bundan çıkan ve insanın selamete erdirilmesinin zorunluluğuna varan bütün sonuçlar olmaksızın bile, insanın zayıflığı, günahkârlığı ve Tanrı'nın takdir ettiği iyiye karşılık onun bu dünyanın aldatıcı zevklerini tercih etme eğilimi Kuran'da yer alır; ve kötülük yalnızca *istiğfâr*, 'günahlarının bağışlanmasını isteme'ye yapılan vurguda ve Müslüman kuşakların takvayla titreyerek, ama tövbe kapısı güneş batıdan doğuncaya kadar açık kalacağı (*AM* no. 390) için Allah'ın rahmetini de umarak günahlarını itiraf ettikleri sayısız duada bile kesin olarak ele alınmış bir sorundur. Bu tutum, vahyin ahirete ilişkin kısmı düşünüldüğünde daha açık bir hale gelmektedir. Bu dünyanın geçici olduğu Kuran'dan son derece açıkça anlaşılır; her şey, Allah'ın yüzü hariç helak olacaktır (Sure 28:88; krş. 55:26-27).

Ölüm bir uyarıcı olarak yeterli değil midir? Müslümanlar sürekli olarak bunu sorarlar; her gün insanların, hayvanların, bitkilerin, hatta sabit gözüken dağların da ölüp gittiği görülür. Bu nedenle yapılması gereken tek şey, bir insanın Rabbiyle karşılaşacağı güne hazırlık yapmasıdır. "Her can ölümü tadar" (Sure 29:57 ve başka yerlerde). Gazâlî'nin *İhya-u ulûmi'd-din*'i, insanın Tanrı'yla yüz yüze gelmek zorunda olduğu ana yönelik uzun bir hazırlıktan başka bir şey değildir. Korkunç ölüm anına giden yol geleneksel kırk aşama (kitabının kırk bölümü) süresince Müslümanın yönlendirilmesiyle ve umulduğu üzere, Cennet saadetine ulaştıracak bir hayatın gereklerinin öğretilmesiyle kolaylaştırılır; Gazâlî böyle düşünmekteydi. Bütün ilimler, Müslümanların bildikleri gibi, insanı ahirete hazırlamak için öğrenilir. Yalnızca ömürleri boyunca manevi mâşuklarıyla karşılaşmayı arzulayanlar ölümün yolunu gözleyebilirler; çünkü "ölüm âşıkı Mâşukuna kavuşturan bir köprüdür"[38] ve "Ölüm, mümin için hoş kokulu bir bitki gibidir" (*AM* no. 364).

Müslümanlar nihai ıstırabı da yaşadığında kabirdeki sorgu melekleri Münker ve Nekir'in soracağı soruları yanıtlayabilmesi için kulaklarına kelime-i şahadet okunur; çünkü soruları doğru yanıtlayanlar için kabir genişler ve büyür, buna karşın

---

[38] Abû Nu'aym al-Işfahānī (1967), *Ḥilyat al-awliyā* [*Hilyetü'l evliya*], c. 10, s. 9'da alıntılanmıştır.

günahkâr ve inançsız insanlar, dar ve karanlık bir dehlizde eziyet çekecekler, yılanlar ve akrepler tarafından sokulacaklardır. Bu insanların ruhlarına *Fatiha* okumak veya kabrin bulunduğu yere bir ağaç dikmek, çektikleri ıstırabı azaltabilir.[39]

Ölüm ile diriliş arasındaki sürede ölünün hali farklı biçimlerde tasvir edilmiştir: Diriliş anına kadar ruhun uyuduğu görüşü kadar, burada müstakbel hayatın ön tecrübesini edindiği görüşüyle karşılaşmak da mümkündür. "Kabir, ya Cennet bahçelerinden bir bahçe ya da Cehennem çukurlarından bir çukurdur" (*AM* no. 433). Ölülerin başlarına gelenleri anlattıkları rüyalar, insanın sanki Hesap Günü daha gelmeden başına gelecekler hakkında bilgi sahibiymiş gibi dile getirilir.

Fakat nedir bu ölüm? Müslümanlar bilirler ki, "Her şey belirlenmiş bir vakte kadar akar" (Sure 13:2). Peygamber'in belirttiği gibi (*AM* no. 222), insanlar uykuda dırlar, ölünce uyanmayacaklar mıdır? Bu hayatın yalnızca bir uyku gibi gelecek hayata hazırlanmaktan başka bir şey olmadığı duygusu, dinsel düşüncelerin bir çoğuna nüfuz etmiştir. Bununla birlikte bu uykunun herhangi bir sonucunun bulunmadığını düşünmemek gerekir; bir hadis açık bir biçimde bu dünyanın ahretin tarlası olduğunu belirtir (*AM* no. 338) ve herkes "rüya" denilen şeyin tabirini sonsuzluğun sabah güneşinde görecektir. Bu nedenle ölüm insanın eylemlerinin aynası olarak görülebilmiştir: Herkes ölüm anında yüzünün çirkin mi güzel mi, beyaz mı kara mı olduğunu görecektir; ölüm, Swedenborg'un ifadesini kullanırsak, "gerçek Ben'in keşfi"dîr. Ölüm hayatın meyvesidir; Farsça denildiği gibi *bagal-pervarde*, "koltuk altında beslenen"i meydana çıkartmaktır; böylece insan, farkında olmaksızın ömrü boyunca hazırladığı ölümü tadar. Mevlânâ genellikle bu fikirlere beyitlerinde yer verir; halk edebiyatındaki şiirlerin, düğün elbisesini –ki bu ölüm veya diriliş günüdür– kişinin kendisinin eğirdiğinden veya ördüğünden söz etmeleri aynı fikri simgeleştirir. Allah'ı sevenler Mevlânâ'yla birlikte şöyle söylerler:

> Bir insanın ölümü kendisini bana daha da yaklaştırır
> Şefkatle onu bağrıma basarım
> Ondan saf, renksiz bir ruh alacağım
> O ise benden renkli bir hırka alacak: hepsi o kadar

---

[39] Irene Grütter (1956), "Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit;" César W. Dubler (1950), "Über islamischen Grab und Heiligenkult." F. Meier'in (1973), "Ein profetenwort gegen die totenbeweinung," ölünün, akraba ve dostlarının kendi ölümünün ardından ağladıklarında acı çekip çekmediği meselesiyle ilgilidir.

Ölüm ayrıca "vatana dönüş" olarak görülebilir; bu, bülbülün gül bahçesine geri dönmesi veya bir su damlasının gerçek vatanı olan deryaya ulaşması olabilir.

Ölüm ruhsal bir evlilik olarak da görülebilir ve bir velinin ölüm yıldönümlerine *urs* [düğün gecesi] denilmesi bu duyguyu ifade eder. Böyle bir *urs* töreninde insanlar, Peygamber "mezarın bir şenlik yerine dönüşmesine" karşı uyarıda bulunmuş olsa bile, ölünün artan manevi gücünden faydalanmak için velinin türbesine giderler. Bu hadisi aktaran Şah Veliyullah Dihlevî türbeleri ziyaret etmenin doğru yolunun, Kuran okumak, ölüye dua etmek, sadaka vermek veya ölü adına bir köle azat etmektir der; bu ameller ölünün ruhuna fayda sağlayacaktır.[40]

Bireysel bir ölüm uyarıcı olarak yeterliyse, bu durumda Hüküm Günü hakkında Kuran vahyinin uyarıları, bu uyarıdan daha güçlü bir anlam ifade edecektir. İlk vahiylerde şaşırtıcı ölçüde o Gün, o Saat, Kıyamet tasvirleri yer alır; bunlar sürekli daha güçlü sözcükler, cümleler ve bütün surelerle yeni bir biçimde bu korkunç olaya işaret ederler.[41] Belki vakit, iki parmak arasındaki mesafeden daha yakındır (*AM* no. 350). Belki de vakit yarındır...

Sure 81 en güçlü tasvirlerden birisidir:

Güneş büzüldüğü zaman
Yıldızlar kararıp döküldüğü zaman
Dağlar yürütüldü zaman
On aylık gebe develer başı boş bırakıldığı zaman
Vahşi hayvanlar bir araya toplandığı zaman
Denizler kaynatıldığı zaman
Nefisler çiftleştirildiği zaman

---

40 Kıyamet ve Hesap Günü yoluyla bilinen bütün isimler hakkında yararlı bir inceleme: "Resurrection and Judgement in the Kor'an."

41 İslamda ahret hayatıyla ilgili literatür oldukça geniştir: bkz. D. S. Attema (1942), *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den jongsten Dag en zijn voortekenen*; Al-Gazālī (1989), "The Remembrance of Death and the Afterlife ...," çev. J. T. Winter; R. Leszyinski (1909), *Muhammadanische Traditionen über das Jüngste Gericht*; L. Massignon (1939), "Die Auferstehung in der mohammedanischen Welt;" ʿAbd ar-Raḥīm ibn Aḥmad al-Qāḍi (1977), *Islamic Book of the Dead*; al-Ḥāriṯ ibn Asad al-Muḥāsibī (1978), *Kitab at-tawahhum: Une vision humaine des fins dernières*; Taede Huitema (1936), *De Voorspraak (shafāʿa) in den Islam*; Thomas O'Shaughnessy (1969), *Muhammad's Thoughts on Death*; *a.g.y.* (1986), *Eschatological Themes in the Qurʿan*; Jane Smith ve Yvonne Haddad (1981), *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Daha kapsamlı bir sorun için bkz. M. Asín Palacios (1919), *La escatologia musulmana en la Divana Comedia.*

Ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza:
"Hangi günahı yüzünden öldürüldü" diye
Defterler açılıp yayıldığı zaman
Gök sıyrılıp açıldığı zaman
Cehennem alevlendirildiği zaman
Cennet yaklaştırıldığı zaman
Her can ne yapıp getirdiğini bilir
(çev. A.J. Arberry)

Pratik düşünceli insanlar olan Mekkeliler tekrar kıyamet düşüncesi bir tarafa, dehşetli Hüküm tehditlerini bile ciddiye almamışlardı; fakat yalnızca insan embriyolarının rahimde gelişmesi değil, aynı zamanda "bitkilerin ölü topraktan yeniden diriltilmesi" de yeterli bir kanıt olabilir. Bu konu, yeniden diriliş imgesinin kullanıldığı bahar şiirlerinin çokluğunda dikkate alınır; çünkü baharda ağaçlar Cennetin yeşil ipeksi elbiseleriyle örtüneceklerdir.

İsa'nın dönüşü ve Mehdi'nin gelişi gibi pek çok mitolojik masal ve kıssa Kıyamet öncesi ve sırasındaki olayların etrafında örülmüştür. Fakat esas imge, yüzyıllara bedel bir gündeki olağanüstü karmaşaya ilişkindir. İslam dillerindeki *kıyamet*, "yeniden diriliş" terimi genellikle inanılmaz ölçüde karmaşık bir durumu anlatır; Türkçedeki *kıyamet koptu*, "her şey yerle bir oldu, berbat bir duruma geldi" demektir. Öte yandan şairler sıklıkla, sevgilisiz geçen ve "Kıyamet gününden daha uzun" olan bir günden şikayet ederler.

Bir halk inanışı, ölümün koç suretinde kurban edileceğini iddia eder. Bu, pek çok kurgusal hikâyeden birisidir, fakat Hüküm Gününün diğer ayrıntılarının Kuran'da bir dayanağı vardır: öncelikle hiçbir nefs başkasının günahını taşıyamaz (Sure 2:48); çünkü kadın-erkek herkes kendi eylemlerinden sorumludur; her dil, bir hadisin de belirttiği gibi, kendi lehinde veya aleyhinde şahitlik yapacaktır. Yazıcı meleklerin defterlerde kaydettikleri ameller, herkesin sağ veya sol eline verilecektir; günahkârların sol eline, dindarların sağ eline. Bu amel defterleri, günahlardan dolayı kararmış ya da dindar ve erdemli amellerden dolayı parlak ve beyaz olacaklardır; aynı şekilde günahkârların kara yüzleri ve iyilerin ise beyaz yüzleri olacaktır (Sure 3:106 vd). Şairler, zaman zaman bağışlanma dileklerini hat sanatından alınmış bir imgede dile getirmişlerdir: Şark mürekkebi suda çözülebilir olduğundan, onlar da mecazi olarak amel defterlerindeki kara mürekkebi tövbe gözyaşlarıyla yıkayabileceklerini umut etmişlerdir.

Teraziler kurulacaktır (Sure 21:47) ve Sure 99'un daha vurgulu bir biçimde be-

lirttiğine göre, yeryüzü açıldığında zerre kadar da olsa herkes yaptıklarını görecektir. Terazi, deyim yerindeyse, adalet ve eşitliğin eskatolojik bir simgesidir. Bununla birlikte terazilerde gerçekte neyin tartılacağı tam anlamıyla açık değildir; bunlar amellerin kendileri midir, defter midir veya şahıs mıdır? Ayrıca insanın, kıldan ince ve kılıçtan keskin olan Sırat'ı da geçmesi gerekir. Mevlânâ, sırat köprüsünde ruhu karşılayıp ona rehberlik edecek olan eski İran'ın *daēna* kavramını almıştır; *daēna*, dindar insanlarda güzel bir genç kız suretinde, fakat günahkârlarda ise çirkin bir yaşlı suretinde görünür. Mevlânâ, bu fikri ustalıkla Kuran'ın ölüm ve Hüküm tasvirleriyle uzlaştırır:

> Senin ölümden sonra güzel huyların, ay yüzlü güzel kadınlar şekline girerler de tabutunun önünde salına salına yürür giderler.
> Biri senin elinden tutar, öbürü hatırını sorar, öteki de sana yiyecekler, mezeler getirir, şekerler sunar.
> Karşında Müslüman, inanmış, sana itaat eden, kötülüklere tövbe etmiş hurileri saf saf olmuş görürsün
> Sayısız huriler, tabutun önünde yürüyüp giderler. Hayatta gösterdiğin sabır bir mülk halinde karşına çıkar. Şükür ise neşeli neşeli yürüyüp giden, sana arkadaş olan bir melektir.
> Mezarda tertemiz huriler sana eş olur, dost olurlar. Sana oğullar, kızar gibi sarılırlar.
>
> (*D* no. 385)

Halk inançlarında iyi amellerin nura ve her şeyin duyulur bir surete dönüşeceği kabul edilir: günahkârlar çirkin huylarına göre köpek veya domuz şeklinde gözükebilirler; buna karşın dindarların erdemleri, kendilerine şefaat edeceklerdir; camiler, "selamet gemileri" veya düzenli bir biçimde cemaatle namaz kılanlar için beyaz develer olarak görünürler. *Îd-i adhâ*'da [Kurban Bayramı] kesilen koçlar, kendilerini kesenleri sırat köprüsünden geçerken taşıyacaktır; Kuran ve İslam, şahıs olarak tezahür edecek, cuma genç bir gelin şeklinde gözükecektir; namaz, oruç veya sabır, kendilerine ilgi gösteren ve amellerini yerine getirenlere orada şefaatçi olarak ortaya çıkacaktır.[42] Bebekken ölen çocuklar, yalnızlık çekmesinler diye anne ve babalarını Cennet çayırlarına getirteceklerdir; ve daha da önemlisi Peygamber, ümmetinin günahkârlarına şefaat etmek için yeşil bir *livâü'l-hamd*, "hamd sancağı" taşıyacaktır (*AM* no. 225).

---

[42] M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes*, s. 253, ayrıca s. 74.

Sıradan müminler kabirde sorgulanacaklarken, şehitler doğrudan Cennete gireceklerdir ve özel mekânlarda kıyameti bekleyeceklerdir; çünkü onlar "Rablerinin katlarında diridirler" (Sure 3:169).

İyilik ve kötülüklerle ilgili tavizler bazı noktalarda bir sorun oluşturmuştur; çünkü Mutezile, Tanrı'nın günahkârı cezalandırmak ve dindarı da ödüllendirmek *zorunda* olduğunu ileri sürmüştür; bu düşünce, yaptığı şeyden sual olunmayan (Sure 21:23) kadir-i mutlak Tanrı anlayışıyla çelişir; kim, kendisinin kurtulanlar arasında olup olmadığını bilebilir ki?

Gelecek dünya hiç kuşkusuz bu dünyanın katmerli halidir. Bu nedenle hem hatalar hem de erdemli davranışlar, cezalar veya tavizler şeklinde iyice genişletilmiş olarak görünür. Kuran, defalarca Cehennemdeki cezaların ayrıntılarına işaret eder; müfessirlerin, hatta halk vaizlerinin de Kuran'da verilen bilgileri süslemeleri kolaydı. Kuran'da Cehennem, örneğin *Hel min mezîd*, "Daha yok mu?" (Sure 50:30) diye haykırırken, halk inancında Cehennem 30.000 başlı, her bir başında 30.000 ağız, her bir ağızda 30.000 diş vs. bulunan bir ejderha olarak tarif edilmiştir. Cehennemin temel özelliği ateştir, bu ateş, sonsuza değin azap çekmelerini sağlamak için derileri tekrar tekrar yenilenen insanları yakıp kavuran bir ateştir (Sure 4:56). Cehennem sakinlerinin yiyeceği, zehirli ağaçların, *zakkum*'un meyveleridir (Sure 44:43) ve içecekleri ise *zû gusleyn* [iki gusûl] gibi (Nâsır-ı Hüsrev'in defalarca tekrar ettiği üzere) her çeşit kirli malzemedir; *zû gusleyn*, iki kere abdestte kullanılmış, bu nedenle de çok kirlenmiş sudur.[43]

Cehennem tasvirleri müminleri bu azapların ezeli olup olmadığını tartışmaya yöneltmiştir; çünkü Sure 11:106-109 şöyle der: "Bahtsızlığa düşenler ateştedirler ... Rabbinin başka türlü dilemesi hariç gökler ve yerler durdukça onlar orada kalacaklardır." Bu, farklı yorumlara açık bir ifadedir.

Mutezile, Cehennem'deki ezeli cezayı Tanrı'nın adaletinin mantıksal sonucu olarak kabul eder; Ebu Hanife ise "Cennet ve Cehennem asla yok olmayacak gerçeklerdir" der, sonraki âlimler, okuyucunun dikkatini, "O'nun yüzü hariç her şey yok olacaktır" diyen Sure 28:88'e çekmişlerdir ve benzer bir içerik Sure 55:26'da bulunmaktadır. Bu ayet, düşünüldüğünde, yaratılmış olan Cennet ve Cehennemin dahi yok olacaklarını ve varlıklarının sona ereceğini içerir; ve Allah "başka türlü dileye-

43 M. Wolff (1872), *Mohammedanische Eschatologie, nach den aḥwālu'l-qiyāma, arabisch und deutsch*; J. Meyer (1901-2), *Die Hölle im Islam*.

mez" mi (Sure 11:108)? Başka bir hadise göre bir insan, "Bir gün gelecek ki, o gün Cehennemin tabanı nemlenecek ve tere otu bitecek" düşüncesinde teselli bulabilir; çünkü Tanrı'nın kudret ve rahmetinin herhangi bir sınırı yoktur. Tanrı, rahmetinin gazabından daha büyük olduğunu göstermek için Cehennem'e yedi, Cennete ise sekiz kapı yapmamış mıdır (krş. *AM* no. 64)?

Bazı düşünürlerin Cehennem'i bir çeşit arafa dönüştürdükleri görülmektedir. Mevlânâ'nın *Fihi Ma Fih*'inde tuhaf olduğu kadar Cehennem'in olumlu yönüne işaret eden bir ifadesi bize şunu hatırlatır:

> Cehennem sakinleri, Yeryüzünde olduklarından daha fazla mutlu olabilirler, çünkü onlar orada Rablerini hatırlarlar.[43]

Bütün dinlerin, Cehennemin korkunç ve dehşetli yönlerini tasvir etmede ittifak ettikleri görünürken, Cennetin nimetlerini nitelemek ise daha da zor görünmektedir.

Kuran'da Cennetin "duyusal" imgeleri, yüzyıllarca Hıristiyan teologları kızdırmıştır; "altından ırmaklar akan bahçeler" (Sure 2:25) fikri kabul edilebilirdi belki (ve bu fikir, su arklarıyla çevrelenmiş türbe mimarisinin gelişmesini etkilemiştir), fakat iri gözlü bakireler, nefis meyveler ve içecekler, yeşil koltuklar benzeri ifadeler, Müslüman olmayan pek çok eleştirmene son derece dünyevi gelmiştir.[44] Bu gibi simgeler doğal olarak işlenmemiş ayrıntılara teşvik etmeye eğilimdir; popüler Cennet tasvirleri bir tarafa, teolojik kitaplardaki bazı ifadeler, Kuran'ın veciz ifadelerini son derece yüzeysel bir tarzda alıp, her birisinin üzerinde güzellikleri ve tazelikleri daha sonra tasvir edilen 70.000 bakirenin beklediği 70.000 yastık bulunan yetmiş bin yataklı 70.000 oda imgesini oluşturmuştur. Bir insan yine de hurileri ve meyveleri en büyük saadetin simgesi olarak yorumlayabilir; bu saadet, Mâşukla tam birleşmedir. Eski bir inanca göre bir insan yemek suretiyle Kutsal'la birleşmeyi sağlayabilir (bkz. s.147).

Cennet tasvirleri hayal gücü gelişmiş insanlar tarafından maddileştirilmiş ve somutlaştırılmışken, dindar insanların gerçek ilgilerinden birisi, bir insanın Cennette

---

[43] Bkz. *Fîhi Mâ Fîh*, Ahmed Avni Konuk çevirisi, İz, 2001, s. 208-209. Melike Ülker Anbarcıoğlu çevirisi, MEB, 1990, s. 348-yn.

[44] C. LeGai Eaton (1982), *Islam and the Destiny of Man*, son bölüm dikkate değer biçimde Cennetin "tensel" bir betimlemesini içermektedir. Bu ifadelerin, yakınlarda bir İngiliz Müslüman tarafından yazılmış bir eserde görülmesi şaşırtıcıdır; yoksa modern okuyucular için oldukça tatminkârdır.

Tanrı'yı görüp göremeyeceği meselesiydi. Mutezile kategorik olarak böyle bir imkânı reddetse bile, geleneksel Müslüman görüşü, en azından bir an için bile olsa bunun mümkün olduğu şeklindedir; ve "Rabbin gülümser" anlamındaki hadis, İlahi Sevgili'nin "tebessümü" denilen anlatılmaz bir tecrübenin neden olduğu sonsuz mutluluğa uyarlanmıştır.

Fakat Kuran, Cennetin başka bir resmini de sunar; buna göre Cennet, Tanrı'ya yapılan hamd ve tesbihlerle doludur, buna karşın "Salih insanlar birbirlerini esenlikle selamlarlar" (Sure 10:10; krş. 36:58). Bu sureye dayanarak Ebu Hafs Ömer Sühreverdî, hamdü sena ve tesbihat bitkilerinin yetiştiği tarlalarının olduğu Cennet ülkesinden söz eder;[45] ondan bir yüzyıl sonra da Türk ozan Yunus Emre aynı anlamda şöyle söylemektedir:

Şol Cennetin ırmakları
Akar Allah deyu deyu...[46]

Cennetin bu tümüyle insani tasvirleri ve hayalci vaizlerin ve şairlerin eserlerindeki sayısız türü, hem filozoflar hem de sûfiler tarafından eleştirilmiştir. Filozoflar, bir ölçüde bedenle birlikte dirilişi inkâr etmişlerdir (İbn Sina) veya bedenin yerini benzer bir şeyin alacağını (İbn Rüşd)[47] düşünmüşler veya yalnızca ruhun yaşayacağını belirtmişlerdir; hatta yalnızca kâmil düşünürlerin ve bilgi sahibi insanların ruhları yaşayacakken, basit ruhlar tıpkı ot gibi, ölümle birlikte yok olacaklardır. Bu fikirler farklı bir bağlamda İkbâl'in felsefesinde yeniden ortaya çıkarlar.

Sûfiler Cennet ümidine veya Cehennem korkusuna bel bağlayan ve ibadet etmek için âdeta bu duygulara gereksinim duyan insanları eleştirmişlerdir. Rabia (ölm. 801), bu konuda eleştirisini dile getiren ve bu iki örtünün ortadan kalkması için "Cenneti yakmak ve Cehennem ateşine su dökmek isteyen" belki de ilk kişidir. Bu gibi örtülere niçin başvurulur? Her şeyden önce, insanlar Allah için yaratılmışlardır. Âdem'in yasak meyveyi veya İslami gelenekte buğday tanesini yediği için Cennetten ayrıldığına ilişkin hikâyeye değinerek, bir yazar sorar:

Baban Âdem'in bir buğday tanesine sattığı bir yere yerleşmek mi istiyorsun?[48]

---

[45] Suhrawardī (1978), *ʿAwārif* (çev. R. Gramlich), s. 297.

[46] *Yunus Emre Divanı* (1943), s. 477.

[47] Fazlur Rahman (1966), *Islam*, s. 119.

[48] Samʿānī, S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, s. 65'de alıntılanmıştır.

Cennet, der Yunus Emre, insanların kalplerini yakalamak için bir tuzaktır; buna karşın beş yüzyıl sonra Müslüman Hindistan'da Gâlib, "mollaların tamah ettiği" geleneksel Cenneti şöyle adlandırmıştır: "Biz kendini kaybetmişlerin gaflet mişkatinde [niş] kurumuş bir demet yaka çiçeğidir."[49]

Kuran'da açıkça söz edilen (Sure 17:21; krş. *AM* no. 306) *derecât* [dereceler] bazı eğilimlerde, Cennetteki farklı bahçeler olarak değil, ruh göçüne bir ima olarak anlaşılmıştır. Bu yorum ilk Şiîler ve İsmaililer arasında bulunur.

Fakat bu dereceler nasıl açıklanabilir? Onlar, bir Müslümanı ahirette bekleyen şeyin, durağan ve değişmez bir ölümsüzlük olmadığı gerçeğine işaret ediyor gibi görünüyorlar:

> Selametimiz sorgudan azad olmak demekse
> Kabir, böyle bir öte hayattan daha iyi olacaktır

der İkbâl.[50] Tanrı'nın kemalleri sonsuz olduğuna göre zirve de sonsuzdur. İsveçli Tor Andrae şöyle yazar: "Yaşamak, gelişmek demektir; gelecek hayat gerçek bir hayât ise, sonsuz bir biçimde durağan bir mutluluk olması imkânsızdır."[51] Andrae'nin eserinden haberdar olmayan İkbâl ise eski Cennet ve Cehennem tasvirlerini modern terimlerle yorumlamıştır: ona göre insan bireysel ölümsüzlüğe adaydır yalnızca (bu fikir pek çok Müslüman kelamcı tarafından ciddi biçimde eleştirilmiştir).

İkbâl'e göre Cehennem bir insanın başarılarında başarısızlığını idrak etmesidir; Cennet ise kendisini yeterli ölçüde geliştiren bir insanın bedensel ölüm şokunu yenmesinin ardından, "tükenmeksizin gelişmektir."[52] Sonsuz'un tükenmez derin katmanlarına girdikten sonra, yeni bir dönem başlayacaktır; çünkü "Cennet, bir tatil değildir."[53] Tanrı'ya yolculuk bir kez sona erdiğinde artık Tanrı'da sonsuz yolculuk başlar.

---

49 Gâlib (1969b), *Urdu Dīvān*, s. 9.

50 A. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, s. 273-306.

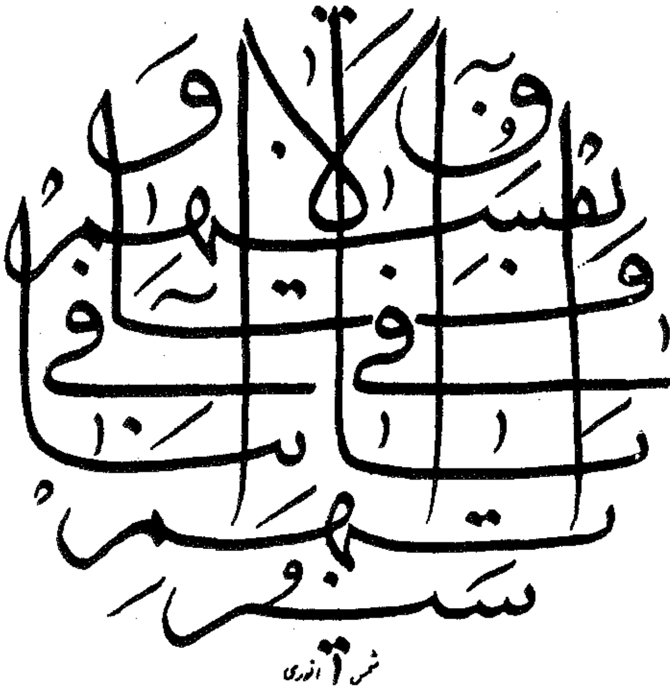
51 Tor Andrae (1940), *Die Letzten Dinge*, s. 93 vd, özellikle s. 99.

52 1910'daki defterinde, *Stray Reflections* (1961), İkbâl şunu belirtmiştir (no. 15): "Bireysel ölümsüzlük, bir durum değil, bir süreçtir ... O, avucumuzun içinde duruyor."

53 İqbâl (1930), *The Reconstruction of Religious Thought*, s. 123. Ayrıca bkz. Schimmel (1963a), *Gabreal's Wing*, s. 119-23.

VII

İslama Nasıl Yaklaşılabilir?



Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve nefslerinde göstereceğiz.
(Sure 41:53)

Modern bir Müslüman, kendisini, inancını ve görüşlerini hangi dilde ifade eder? Bu yalnızca dilbilimin sorunu değil, modern sanatta görülen; modern müzikte duyulan ve modern edebiyata yansıyan genel bir tavır, dolayısıyla da hayatın bütün yönlerini içeren bir sorundur.[1]

Radyo televizyon yayınlarının yalnızca Kuran okumak için değil, *fetva* vermek için de kullanılması (örneğin Yemen'de olduğu gibi); Kahire'de, bir velinin her cuma günü öğleden sonra dokuz ila onbir saatleri arasında telefonla şifa dağıtması olgusu; ve uzay gemilerine ve bilgisayar teknolojisine yönelik tepkiler, bize şunu sordurmaktadır: Batı teknolojisinin ezici başarısıyla yüz yüze gelen günümüz Müslümanları köklü tefsir ve hadis öğretilerini kabul etmek ve onlarla ilişki kurmak için nasıl bir yol bulabilir? Temelde insanın ahiret hayatına hazırlanması için donatılmış olan bilim artık geçersiz ve anlamsız hale gelmemiş midir?

Muhalifleri, kuşkucuları ve meraklı ruhları susturmak için genellikle İslamın kendi kendine yeterli olduğu iddia edilir; buna göre İslam, diğer dinlere ve felsefi sistemlere hiçbir şey borçlu değildir, üstelik karanlık ortaçağ boyunca Batıya âlimane keşifleri bahşetmiştir; ve Muhammed, Nebilerin Mührü [*hâtemü'n-nebiyyîn*] olduğu gibi İslam da tek başına nihai hakikati içerir. Genellikle köktendinci denilen kimselerce verilen bu yanıt basit ve inandırıcı olsa da pek çok Batılı araştırmacıyı ve Batı eğitimi almış Müslümanı tatmin etmemektedir.

Kuşkusuz günümüzde hiç kimse başarısız bir misyoner tarafından Müslümanlara yönelik olarak yazılmış ve *The Moslem World*'de [*Müslüman Dünyası*] yayımlanmış şu maksatlı ifadelere katılmaz (12, 1922, s. 25):

> Bir vahşi, animizmde veya yarı uygar bir kişi İslamda tam bir tatmin bulsa bile, bu durum ne animizmin ne de İslamın uygar insanın ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri anlamına gelmez.

[1] Modern İslamın çeşitli yönleri hakkındaki çalışmaların sayısı, her geçen gün artmaktadır. Bazı yararlı çalışmalar şunlardır. John J. Donohue ve John L. Esposito (ed.) (1982), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*; Gustave E. von Grunebaum (1962), *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*; Werner Ende ve Udo Steinbach (ed.) (1984), *Der Islam in der Gegenwart*; Wilfred Cantwell Smith (1957), *Islam in Modern History*; a.g.y. (1947): *Modern Islam in India* (2. basım); ve Rotraut Wielandt (1971), *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*.

lslami edebiyatın, sanat eserlerinin veya yüzyıllar boyunca tasavvufta geliştirilmiş psikolojik firasetin aşırı zenginliği (dışarıdan olan bir kimsenin anlayışı için) karmaşık olsa bile gelişmiş bir hukuksal ve dinsel sistem: bütün bunlar, Batı'da yavaş yavaş keşfedilmektedir ve özellikle tasavvufi boyutlarıyla olmak üzere, modern Batılılar için İslamı anlama ve yorumlama girişimleri, Avrupa ve Amerika'daki mühtedilerin [ihtida edenler] sayısı kadar artmaktadır.

Bilginler ve siyasetçiler, İslamın "tecdîdinin mümkün olup olmadığı" ve bunun gerekip gerekmediğini soragelmişlerdir. Genç Müslüman ilahiyatçıların ufuklarını genişletmek için kendilerine modern araştırma tekniklerini ve Avrupa düşünce sistemlerini öğrettiğimiz Ankara İlahiyat Fakültesi'nde bulunduğum yıllarda, bir sorun defalarca ortaya çıkmıştır: İslam için bir Luther olabilir mi? Türk öğrenciler, modern düşünürler gibi, genellikle Luther örneğini günümüz Müslümanları için olumlu bir "kurtarıcı" olarak verirler (buna karşın Avrupa tarihini iyice okumuş lkbâl ise Luther'i Hıristiyan-Avrupa'nın parçalanmasının sorumlusu olumsuz bir güç olarak görmüştür!). Bununla birlikte lslamın Roma-Katolik kilisesiyle karşılaştırılabilecek bir yapısı olmadığı ve Papa gibi merkezi bir otorite kaynağı bulunmadığı için, Fazlur Rahman'ın dediği gibi lslamı "zamanın ölgün ağırlığından" kurtarabilecek tek bir şahsın "hayal edilmesi" neredeyse imkânsızdır. lslam, başlangıcında ortaçağda hayata yeni bir yaklaşım getiren bir reform hareketiydi, fakat yüzyıllar boyunca yavaş yavaş fıkhi ayrıntıların, geleneklerin, medresenin, tefsirlerin, şerhlerin son derece sert kabuklarıyla kuşatılmıştır. Bunun sonucundaysa vahyin asli faal karakteri, yani Peygamber'in yenilikçi itme gücünü ortadan kalkmıştır; nitekim Lord Cromer, yüzyıl önce şu ünlü saptamasını yapmıştır: "mücedded lslam, artık lslam değildir."[2]

Fakat herhangi bir başka din gibi lslam da, modern terminolojide Kaos ve Düzenin etkileşimi diye isimlendirilebilecek, sürekli bir diyalektik devinim içinde gelişmiştir; sünnet, her zaman *bi'dat*'ın [yeniliklerin] ortaya çıkmasıyla "huzursuz edilmiştir." Bu durum, özellikle İslam Asya ve Afrika'nın uzak köşelerine yayıldığında ve doğal olarak az çok yerel geleneklerin belirgin kısımlarını aldığında doğrudur. Farklı ülkelerin *örf* veya *âdet* hukuku, *şeriat* hukukunun yanında bir yer kazanmıştır. Klasik kelam ve fıkıh kitaplarında yazıldığı ve *medrese*'lerde öğretildiği şekliyle

---

[2] C. H. Becker (1910), "Der Islam als Problem;" Johann Fück (1981a), "Islam as a Historical Problem in European Historiography Since 1800." İlk dönemlerde Muhammed'le ilişki kurmanın çeşitli yönleri için bkz. Hans Haas (1916), *Das Bild Muhammads im Wandel der Zeiten*.

resmi İslam, "Kuran harfleri"nin ve kutsal Arapçanın kullanılması ve hadiste ifade edildiği üzere Peygamber'in örnek kişiliğinin bilinçli bir biçimde izlenmesi, İslamın ulaştığı her yerde ümmetin ayırıcı özellikleri olmuştur. Bütün bu faktörler birörnek bir resim, hatta "monolitik" bir İslam yaratmaya yardım etmişlerdir; yine de halk arasındaki biçimlerin büyük farklılığı, başta halk seviyesinde velilere hürmeti vurgulamasıyla tasavvuf sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu eğilim genellikle kuralcı müminlere tam bir putperestlik, belirgin bir nizamdan ve yabancı unsurların bu gibi aşırılıklarına karşı savunulması gereken katı bir tektanrıcılıktan bir sapma olarak gözükmüştür. Bununla birlikte bu unsurlar, milyonlarca insanın manevi ihtiyaçlarını şer'i hükümlerden ve soyut kelamî yaklaşımlardan çok daha iyi tatmin eder gözükmektedir. Fakat *tevhit*, katı tektanrıcılık, bu dinin zamansal tezahürü içinde Muhammed tarafından kurulduğunu bilmekle birlikte, İslamın en mükemmel örneğidir; dolayısıyla geriye, Peygamber'in günlerine, asr-ı saadete, gerçekte gelecek kuşaklar için bir örnek olmuş ve olacak kusursuz devre dönme eğilimi hiç kuşkusuz buradan kaynaklanmaktadır.[3] Muhammed tarihin merkezidir; Musa aracılığıyla açıklanmış olan katı şeriatçılık ile İsa'da somutlaşan dünyayı dışlayıcı zahitlik ve sevecen sıcaklık arasındaki orta yol Muhammed'inkidir; Muhammed, süfilerin iddia ettiği gibi, *gayb*, Görünmez ile *şahadet*, görülür ve hissedilir, şeylerin bir araya geldiği araçları oluşturmuş ve böylece de Kamil İnsan, *kat' exochén* olmuştur.

Kelime-i şahadet'in iki kısmı da İslamın temelidir ve Müslüman, şahadet cümlesini dil ile ikrar eden ve bu doğrultuda yürümek için Tanrı tarafından verildiği şekliyle *şeriat*'ın geçerliliğini kabul eden kişidir.

Fakat daha derin bir etik boyuta, yani *iman*'a ihtiyaç vardır; *iman*, en önemlileri (ve en iyi bilineni) Gazâlî'nin eseri olan pek çok eserde ifade edilmiştir. *Müslim* ve *mümin* ya da *islam* ve *iman* tanımları (özellikle Sure 49:14), "teslimiyet" anlamındaki dinin biçimsel kabulünün ardında, bir içsel inancın bulunması gerektiğini göstermektedir; ayrıca "iyi olanı yapmak" ya da Haydarabad/Dekkenli bir sûfi üstadın bize belirttiği gibi Tanrı herkesi ve herkesin davranışını gözetlediği için "her şeyin mümkün mertebe en iyisini yapmak" anlamındaki üçüncü terim *ihsan*'ın devreye girmesi, derin bir kişisel dindarlığı gündeme getirir. Her şey, hiçbir benlik ve "riya" duygusunu karıştırmadan, tam bir samimiyetle, *ihlas*'la yapılmalıdır. O zaman,

---

[3] Johann Fück (1981b), "Die Rolle des Traditionalismus im Islam;" Sheila McDonough (1980), *The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists*; Richard Gramlich (1974b), "Vom islamischen Glauben an die 'gute alte Zeit'."

en basit bir davranış bile iyi sonuçlar verecektir. Bu tavır, kendisine "Hayır nedir?" diye sorulduğunda, Peygamber'in verdiği, "Kalbin mutmain olduğu davranıştır" cevabında ifade edilmiş görünmektedir. Herhangi bir şer'i hüküm, *fetva*, ne kadar önemli olursa olsun "*Fetva*'yı kalbine sor"mak gerekir (*AM* no. 597).

Müslüman düşünürlerin sürekli Peygamber'in devrine geri dönmek isteyişleri olgusu, pek çok gözlemcinin, İslamın biçimsel uygulamalara katı bir biçimde bağlanmanın sonucu olarak eskidiği gerçeğine inanmalarına neden olmuştur. Nitekim modernistler dindaşlarının ilgilerini sürekli Kuran'ın şu ifadesine çekmeye çalışmışlardır: "Bir millet içinde bulunduğu hali değiştirmedikçe, Allah onları değiştirmez" (Sure 13:12); çünkü yukarıda da görüldüğü gibi (bkz. s. 279) Kuran, hatta hadislerde genişçe işlenen kader, bir insanın hayatına anlam vermesinin iki yolundan birisidir. Kainatta belirlenmiş bir düzene inanmak, en derin anlamında, Tanrı'yı tek faal kuvvet olarak ciddiyetle benimsemek ve bütünüyle Tanrı'ya ve hikmetine teslim olma girişimidir. Bununla birlikte Müslümanlar, mekanik işleyen bir Kader türünü benimsemenin tembelliğe neden olup ve genellikle kişinin iyiliklerini Tanrı'ya nispet edip, hatalarından ve suçlarından dolayı kendisini suçlamasının yerine, hataları için bir mazeret olarak kullanılacağının gayet farkındaydılar. Her şeyden önemlisi Kuran (Sure 4:79) açıkça şunu belirtir. "Sana ulaşan her iyilik Allah'tandır, sana ulaşan her kötülük kendindendir." *Kad ceffe'l-kalem*, "Kalemin mürekkebi kurudu" hadisi[Ω] de (*AM* no. 92), bu nedenle her şeyin ve her çeşit insan davranışının önceden ve bir defada belirlenmiş olduğu anlamında değil, daha çok Mevlânâ'nın de vurguladığı gibi, mutlak anlamda değişmez bir kural bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır; bu kural, iyi davranışlar ödüllendirilirken kötü davranışların cezalandırılacağını belirtir.

Hiç kuşkusuz kadere inanmak ile özgür iradeyi benimsemek arasında daima çözülmemiş bir çelişki kalmaktadır; fakat "Bu dünya Ahretin tarlasıdır" hadisi, Kuran'ın iyi işler yapmaya ilişkin vurgusu gibi, müminleri iyi işleri yapmaya teşvik etmek anlamına gelir; çünkü İlahi Adalet en küçük bir ameli bile teraziye koyacaktır (krş. Sure 99).

Bazı düşünürlere göre özgür irade ve kadercilik sorunu, insanoğlunun kendine veya yeteneğine göre yargılanacağı anlamına gelir.

[Ω] Hadisin tümümı şöyledir: "Senin başına gelen her şeyi kalem yazdı, mürekkebi de kurudu" –yn.

Öküzü boyunduruğuna gelmezse döverler,
Ama uçmayan öküz dövülür, horlanır mı?*

(*M* V:3102)

Kadercilik, böylece bir insanın doğuştan gelen özelliklerinin gelişmesi şeklinde açıklanabilir; insan, onları değiştiremez, fakat olabildiğince güzel bir biçimde geliştirmeye çalışabilir; ta ki, başlangıçta "kötülüğü emreden" (Sure 12:53), sonuçta eğitilen ve arzularına ve tutkularına karşı verdiği amansız bir mücadeleyle güçlenen *nefs* iç huzura ulaşır, böylece Rabbine dönebilir (Sure 89:27-28).

Bununla birlikte sıklıkla tekrarlanan şu hadis-i kudside düğümlenen kaderciliği savunan hadisler üzerinde de belirgin bir vurgu olagelmiştir: "[Amelleri iyi de olsa] bunları Cehenneme koyar ve hiç aldırmam, [amelleri kötü de olsa] şunları Cennete koyar hiç aldırmam" (*AM* no. 519).

Tanrı, şiirsel dilde, kişinin kaderini alnına yazan (Farsçada *sernivişt*, Türkçede *alın yazısı*) Başhattat olarak veya elleri büyük dünya tiyatrosunda kuklaların iplerini tutan ve en sonunda yeniden karanlık "vahdet kutusu"na hapsetmek için kendi senaryosuna göre onları oynatan Başoynatıcı veya Ulu Dokumacı olarak görünmektedir. Ayrıca gerek Attâr'ın münâcâtlarında, gerek biraz daha isyankâr bir üslupla Ömer Hayyam'ın *rubâiyât*'ında, gerekse kısmen mizahî olan Türkçe Bektaşi şiirlerinde olmak üzere Tanrı'nın görünüşte "adaletsiz" gözüken eylemlerine karşı her zaman birtakım feryatlar olagelmiştir. Belki de özgür iradenin en nefis ifadesi Mevlânâ'nın şu mısradır:

Özgür irade, ikramlarından dolayı Tanrı'ya şükretme teşebbüsüdür (*M* I:929).

Çünkü şükür –genellikle *küfr*'ün zıddı– Kuran'da son derece takdir edilmiş bir niteliktir (krş. Sure 42:43). Mümin kişiye sayısız nimetin ulaşmasına neden olan gerçek şükür, Tanrı'nın gönderdiği her şeyi hoşnutlukla kabul etmede kendisini göstermiştir. Bir insan kendi "kader"ini hoşnutlukla kabul ederek ideal anlamda Tanrı'nın iradesiyle uyumlu hale gelebilir ve böylece de Tanrı'nın belirlediği her şeye severek teslim olmada modern yazarların *cebr-i mahmud*, "övgüye değer kadercilik" dedikleri şeyi gerçekleştirebilir.

Bu yüce düşünce tarzı, tahmin edileceği gibi ideal anlamda olması gerektiği şekilde yaygın değildir. Modern çağlar yalnızca Müslümanların değil, her yerde

* A. Gölpınarlı çevirisi –yn.

dinsel bilinçte bir değişim meydana getirmiştir; bu nedenle gerek akademik gerek halk arasındaki biçimlerinde olsun, lslam dünyasındaki Müslümanların farklı dillerinde yazılmış modern edebiyatın büyük kısmında böylesi bir kader anlayışının eski kafalı, orta sınıf veya basit insanların bir tavrı olarak gözükmesi pek şaşırtıcı değildir (önceden genellikle küçümseyici bir üslupla, ümmetin kocakarısının imanı denilen bir tavır).[4] "Veli-perestliğin" aşırılıkları, katı dinsel-ortodoksluk, yani din temsilcilerinin veya davranışları genellikle öğütledikleri düşüncelerle uyuşmayan din öğreticilerinin tavrı olan "mollacılık" kadar göze batmıştır. Şiirde, en azından bir anlığına, Hallac gibi tasavvufi geleneğin şahsiyetlerine bir dönüş görülebilir. Bu gibi şahsiyetler, yine de özgür ve hoşgörülü dindarlığın temsilcileri olarak yorumlanmış ve dar ortodoksiliğin karşısına yerleştirilmişler, bazen de, "kurulu düzen"e ya da gerçek lslamın ideallerine ihanet ettiklerini düşündükleri herhangi bir yönetime isyan eden kişiler olarak görülmüşlerdir.[5] Başka bir sorun da, lngilizce veya Fransızca düşünmeye alışkın ve klasik İslami kaynaklardan daha çok geniş ölçüde Batı edebiyatının örneklerine olan aşinalıklarının rengini taşıyan fikirlerini ifade etmek için yeni bir dil bulmak zorunda olan çoğunluğu modern, eğitimli Müslümanların sayısının fazlalığıdır. Çünkü pek çok Müslüman, günümüzde, bütünüyle lslami olmayan bir çevrede doğmaktadır ve genellikle geleneksel lslami motiflerin yaygın olmadığı bir arka plandan gelmektedir. İster Müslüman doğan isterse lslama sonradan giren Amerikalı Müslümanlar, İngiltere'deki Hint ve Pakistanlılar, Almanya'da Türkler, Fransa'da Cezayirliler olmak üzere farklı Müslüman gruplar, *ümmet* sorunu hakkında olduğu kadar, kendilerine göre "gerçek lslam"a ilişkin de son derece farklı yaklaşımlar sunarlar; ayrıca son dönemdeki Batılı mühtediler de, teozofik tasavvuf ile oldukça katı fıkhî lslam anlayışları arasında değişen yeni tonlar eklemişlerdir bu resme.[6] Onlar artık lslam dünyasının klasik dillerinde okuyup yazmamaktadırlar; Ortadoğu'daki din kardeşleri söz konusu olduğunda büyük bir olasılıkla düşüncelerini eski moda bir Arapça üslupta ya da kendi anadillerinde (Fars-

---

4 Bkz. örneğin M. M. Badawi (1971), "Islam in Modern Egyptian Literature."

5 Bu bağlamda Ṣalāḥ ʿAbd aṣ-Ṣabūr (1964), *Maʾsāt al-Ḥallāj*; lngilizce çevirisi, K. J. Semaan (1972), *Murder in Baghdad*. Ayrıca bkz. A. Schimmel (1984b), "Das Ḥallāğ-Motiv in der moder nen islamischen Dichtung."

6 Amerika'da modern hareketler ve sorunlar hakkında bkz. Earle Waugh, Baha Abu-Laban ve Regula B. Quraishi (ed.) (1983), *The Muslim Community in North America*; Khalid Duran (1990), "Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit;" *a.g.y.* (1991), " 'Eines Tages wird die Sonne im Westen aufgehen.' Auch in den USA gewinnt der Islam an Boden."

ça, Urduca, hatta Türkçe) ifade etmeye çalışırlar.

Çünkü Avrupa dillerinin, düşünce örüntüleri bir tarafa, hem sözcük haznesi hem de söz dizimi açısından "İslami" diller üzerindeki etkisi klasik olandan oldukça farklı bir edebi anlatım oluşturmuştur; öyle ki zengin ve anlamlı imgelerin ve eski zaman ifadelerinin çoğu, kullanılmadığı için kaybolmuştur. Bunun yanı sıra dinsel geleneklerden gelen kinayeler ve kelimeler öyle ustalıklı bir şekilde kullanılmıştır ki, Müslüman olmayan okuyucu, görünüşte zararsız bir cümlenin veya imgenin içerdiği bu "imansız" anlamı zor bela anlayabilir.

Fakat gerek Doğudaki Batılı eğitim almış gerekse Batıda yetişmiş genç kuşaklar genellikle kendi geleneklerine ilişkin pek az şey bilmektedir; Arap, Türk, Fars ve Urdu edebiyatını bu dilleri konuşan insanlara öğreten herkes gelenekle olan bu kopukluğu görür. Köklü modellere geri dönmek ve bunun gereklerini yerine getirmeyi katı bir biçimde savunma özelliğiyle "köktendinciliğin", bu gibi aşırı Batılılaşmacı eğilimlere bir tepki olarak doğması anlaşılır bir durumdur.

Batılılaşma, kutsal dil olan Arapça bilgisinin azalması ve İslam dünyasının Arapçadan arındırılması girişimleriyle birlikte sürmüştür. Onlarca yıl önce Türk reformcu Ziya Gökalp tarafından ifade edilen eğilim, sonuçları örneğin Türkiye'nin modernleştirilmesinde görülebilecek olan bu gibi hareketlerin tipik bir örneğidir (bununla birlikte Türkiye'de Batılılaşmış yüzeyin altında hayatiyetini sürdüren İslami değerlere yönelik güçlü bir duygu vardır). Benzer yaklaşımlar, Hindistan'da A. A. A. Fyzee gibi âlimlerin çalışmalarında bulunabilir, buna karşın İkbâl hakiki, dinamik ve ilerlemeci İslamın canlandırılması koşuluyla merkezi mabete, yani Mekke'ye dönmeyi savunmuştur. Pakistanlı değerli antropolog Ekber S. Ahmed'in dile getirdiği İslamın postmodern algılayışları ise neler olacaktır?[7]

Nathan Söderblom, bir defasında, "nebevi" ve "mistik" dinlerdeki olumsuzlamanın kullanılışını şöyle betimlemişti: "nebevi Yok," *şahadet* cümlesindeki *lâ ilahe illellah*, "hiçbir ilah *yoktur*" Tanrı'dan başka örneğinde olduğu gibi, ayırıcıdır; bu mutlak gerçeğe karşı olan her şey tehlikelidir, yasaklanmıştır, günahtır ve Müslümanların söylemek zorunda olduğu gibi "*lâ* [yok] kılıcı ile" kesilmelidir (*lâ*'nın [لا] grafik biçimi biraz iki başlı kılıcı andırır). Buna karşın "mistik Yok," kapsayıcıdır ve *kelime-i şahadet*'in başka bir kalıba sokulmuş hali olan *la mevcude illallah*, her şeyi içeren "Allah'tan başka var olan hiçbir şey yoktur" şeklinde ifade edilir.

---

7 Akbar S. Ahmad (1992), *Postmodernism and Islam. Predicament and promise.*

Zahir ve *bâtın*'a, dış 'nebevi' ve iç 'tasavvufi' olana karşı Islamın tutumunun bu ikili yönelimi yüzyıllarca sürmüştür. Bu durum Hint Islamında açıkça görülür; örneğin bu bölgede, aileleri yüzyıllardır Hindistan'da yaşıyor olsa bile hâlâ kendilerini "sürgünde" hisseden "Mekke'ye yönelmiş" teologların fıkıh merkezli dindarlıkları görülebileceği gibi, "Hint'e yönelmiş" bir akım, İslamın yerel geleneklerle uyuşabileceğini vurgulamış ve mistik halk şiiri örneğinde olduğu gibi şaşırtıcı sentezci sonuçlar elde etmiştir.

Iç-Islami gerilimlerin "*nomos*'a yönelmiş" ve "*eros*'a yönelmiş" din bakımından terimlerinde dile getirildiğini görmek mümkündür: fıkhî Islam hiç kuşkusuz *nomos*'a yönelmiştir, Tanrı'nın iradesinin açıklandığı Şeriat'a dayanmış ve bundan dolayı da, hükümlerle bütünüyle uyumlu olmayan davranışları keyfince yapabilmek için Şeriatın kutsal sınırlarını aştığı görülen birtakım hareketlere ve insanlara tepki göstermiştir. Özellikle kendisini, duygu ve "zevk"e vurgu yaparak şiirde, müzikte, hatta semâda ifade eden tasavvufun büyük kısmının durumu böyledir; kısacası *eros*'a yönelmiş (sözcüğün en geniş anlamıyla) tavrın tipik örnekleri olan vecd hareketlerindeki durum budur. "Sahv" ehli sûfiler genellikle her iki yön arasında bir denge kurulmasına ve her iki yönün kaçınılmaz bir şekilde birbirlerine bağlı olduğunu göstermeye çalışmışlardır; alışılmadık her ruhsal gelişme veya olayın Şeriatın ayarıyla ölçülmesi gerekir. Çünkü *Şeriat* ve *Hakikat*, bir arada bulunurlar; nitekim *şahadet*'in ilk kısmı Hakikate, ikinci kısmı ise Şeriat'a işaret eder. Aynı şekilde Kuşeyri'nin ifadesine göre, Fatiha Suresindeki *iyyake na'budu*, "ancak Sana ibadet ederiz" cümlesi Şeriata, devamında gelen *iyyake nestain*, "ancak Senden yardım dileriz" cümlesi ise Hakikate işaret etmektedir.[8]

Şeriat insanın ölüm sonrası selametini taahhüt, belki de garanti eder; buna karşın tasavvufi eğilimlerde Tanrı'yla şimdi ve burada "temas" temayülü, ölüm sonrasındaki mutlu bir hayata (yalnızca mevcut durumun bir çeşit devamıdır) ulaşmaktan daha çok Aşk'ın doğrudan bir tecrübesine varır. Sûfilerin vecd tecrübeleri ve bazen de kendilerini tutamayıp söyledikleri sözler, ölüme neden olabilmiştir (hem tasavvufi ölüm hem de iktidar sahipleri tarafından öldürülme), buna karşın fıkhî ilahiyat, tam olarak doğru yola uymak ve Tanrı'ya itaat etmekle bir insanın ömrü boyunca izleyeceği mükemmel mutluluk yolunu göstermiştir. Şairler, bu çelişkiyi "darağaçları ve *minber*"den söz ederek ifade etmişlerdir: sûfi âşık aşkı için ölecektir;

---

[8] Qushayrī (1912), *Ar risāla*, s. 261; aynı fikir, Hujwīrī [Hucvîrî] (1911), *Kashf al mahjūb*, [*Keşfü'l-Mahcûb*] s. 139'da bulunmaktadır.

ayık vaiz ise *minber*'den insanları itaate davet edecektir; hem darağacı hem de minber aynı ağaçtan yapılmışlardır.[9]

William James'in "ayık kişi Hayır derken, sarhoş Evet der" iddiası, İslamdaki "nebevi" ve "mistik," dışlayıcı ve kuşatıcı Hayır'a [*lâ*: Yok] tam olarak uyarlanabilir; veya daha önce gördüğümüz gibi (bkz. s. 245) peygamberlerin yolu olan ve farzların yerine getirilmesiyle ulaşılan yakınlık, *kurb-i ferâiz* ile Tanrı dostlarının, *evliya*'nın yolu olan ve nafile ibadetlerle ulaşılan yakınlık, *kurb-i nevâfil* ikilisine son derece uygun düşmektedir.

Ayrıca Peygamber, "Rabbim! Biz seni gerektiği kadar bilemeyiz" derken, sûfi Bayezid-i Bistami ise *Subhânî*, "Kendimi tenzih ederim" diye feryat etmiştir. Menkıbeye inanırsak, Mevlânâ'yı irşat eden şey, bu iki söz arasındaki karşıtlıktı. Şems'in Bayezid'in mi yoksa Peygamber'in mi daha büyük olduğuna ilişkin şaşkına çeviren sorusunu işittiğinde Mevlânâ'nın bilincini kaybettiği anlatılır; bu soru, iki kişinin Tanrı'yla karşılaşıldığında insani tepkilerini ifade eden sözlerine dayanan bir sorudur. Rolünü aciz bir "kul" olarak bilen Peygamber'inkiyle, kendisini sevginin birliğinde kaybeden sûfinin dinsel tecrübesi, bu iki kutup arasındaki gerilim Mevlânâ için açık hale gelmiştir.

Bununla birlikte Tanrı tecrübesine ilişkin bu iki temel tarzın dışında Müslümanların çok farklı tepkileri vardır. Örneğin sonsuz bir huşu vardır; bu huşu, güçlü Rab, hükümdarlar Hükümdarı'na yaklaştığında bir insanın hissedebileceği huşuya benzer; böyle bir huşu, en güzel biçimiyle duada ifade edilmiş ve münâcâtlara yansımış bir tavırdır.

Mysterium tremendum [korkunç sır] karşısında huşu duymak doğaldır, fakat insan huşunun yanı sıra korkuyla da tanışmalıdır; bu korku, dehşetli Hüküm Günü korkusudur; o günde insanın karşılaşacağı şeylerle birlikte Tanrı'nın adaletini düşünmekten doğan bir korku; bu, Tanrı'nın "tuzak"larından [*mekr*], yani Tanrı'nın, yolda tümüyle güven içinde olan ama sonradan umulmadık zorluklarla karşılaşan insanların zihinlerini karıştırarak yarattığı ani değişimlerden korkmaktır. Bir sâlik, Tanrı'nın tuzaklarından artık bütünüyle emin olsa bile yine de Tanrı'nın hazır oluşundan, Tanrı'nın şimdi ve burada her şeyi gördüğü ve her şey yok olsa bile O'nun ezeli olduğunun teselli edici duygusundan mahrum kalmaktan korkabilir; ilahi

[9] Bu ifade Nāşir-i Khusraw (1929), *Dīvān*, s. 161'de kullanılmıştır; ayrıca *a.g.y.*, çev. A. Schimmel (1993). *Make a Shield from Wisdom* içinde, s. 78.

Mâşuk'u "bulan" bir mutasavvıf bile, O'ndan ayrı düşmekten korkabilir; bu ayrılık düşüncesi Cehennem ateşinden daha dehşetlidir.

Fakat umut da vardır; bu umut, merhametli Tanrı'nın insanın günah ve hatalarını bağışlamasının sonsuz olduğu ümididir. Korku ve umut, geleneksel deyişin iddia ettiği gibi, "ruhun Tanrı'ya uçtuğu bir çift kanat"tır; çünkü aşırı korku ruhu ezer ve silikleştirir, buna karşın aşırı ümit de, insanları görevlerine karşı sorumsuz ve laubali yapar. Ümidin her zaman önceliği vardır, nitekim bir hadis-i kudsinin de belirttiği gibi insan, "Tanrı hakkında iyi düşünmelidir" (bkz. s. 281).

Farklı bir düzlemde korku ve umut, *kabz*, daralma ve *bast*, açılma makamlarında ifade edilmiştir; kabz, tıpkı hiçbir ümit geride kalmadığında "iğnenin üzerinde yaşarmışçasına" ruhun çektiği ıstıraptır; sevinçli ruhun âlemi dolaştığı bast hali ise dünyayı parlak renklerde görür ve ilahi neşeyi terennüm eder. Bu haller, bir insanın hayatı boyunca peş peşe gelir. Okuyucunun edindiği izlenim, bast halinin tarikatlarda baskın olduğudur; yoksa kendisini her şeyle bir ve beraber hisseden âşığın mutluluğunu dile getiren binlerce vecd mısraı nasıl açıklanabilir ki? *Kabz* hali, "ayık" geleneklerde daha değerli kabul edilmiştir; çünkü ruhun karanlık gecesi boyunca yaşarken insan, dönebileceği yegâne varlığın Tanrı olduğunu idrak etmelidir; böylelikle Bir'e ihlaslı ibadet etme ideali, daha iyi yerine getirilebilir.

Huşu, korku ve ümit kadar önemli olsa da, İslamda Tanrı'yla karşılaşmaya çok sık olarak "iman" denmiştir. Tanrı'nın hikmetine ve kudretine sorgusuz sualsiz bir iman, Tanrı'nın belirlediği her şeyin olumsuz gözükse bile olumlu anlam taşıdığına inanmayı gerektirir; çünkü insanlar, bazen bir şeyden nefret ederler ve daha sonra o şeyin olumlu yönlerini keşfederler (krş. Sure 2:216). Böyle bir iman gerçek müminin en temel özelliği olarak kabul edilebilir. *Tevekkül*, "Tanrı'ya mutlak güven" de aynı şekildedir. İlk süfiler arasında *tevekkül*, ilk mutasavvıflar arasında çok katmanlı bir biçimde geliştirilmiştir; fakat saf haliyle korunamamıştır; çünkü böyle bir *tevekkül* tarzı, müminin topluma karşı görev ve sorumlulukları bir yana, herhangi bir pratik eyleme karşı bile tam bir engel oluşturmuştur. Fakat bir ideal olarak *tevekkül*, Müslümanın hayatını büyük ölçüde renklendiren bir unsur olarak kalmıştır.[10]

Aşk, genel İslam haritasında bulunacağı umulan bir tutum değildir; bu kelimenin ve Tanrı sevgisi veya Tanrı ile insanlar arasındaki karşılıklı sevgi kavramının kullanımı, fakihler tarafından şiddetle reddedilmiştir: aşk yalnızca Tanrı'nın emirle-

[10] Bkz. B. Reinert (1968), *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*.

rinin, yani kesin itaatin sevilmesi olabilirdi. Ne var ki, bu kelime, süfi meşreblerle birlikte temel bir mesele haline gelmiştir; onarın aşkı başta özellikle Tanrı'ya (Sure 11:90 ve 85:14'e göre Tanrı'nın isimlerinden birisi *el-Vedûd*, "Seven"dir), fakat sonraları giderek Tanrı'nın sevgilisine, *habib*'e, yani kendisini sevmenin Müslüman hayatında önemli bir bileşen haline geldiği Peygamber'e yönelmiştir. İslam dünyasında, özellikle de Fars dünyasında yazılmış pek çok coşkun aşk şiirinde, sevgi konusunun Tanrı'ya mı yoksa Peygamber'e mi veya şairin ilahi güzelliğin kendisinde tecelli ettiğini gördüğü insanoğluna mı işaret ettiği zorlukla ayırt edilebilir.

Sevgi, şükrana ve zihnin huzur bulmasına neden olur; *itmi'nân*, Allah'ın iradesine hoşnutlukla teslimiyet kavramı Kuran'da belirleyici bir rol oynar. "Gönüller yalnızca Allah'ı zikretmekle tatmin olur," demiyor mu Kuran? (Sure 13:28). Ruhun nihai makamını belirleyen şey, Tanrı'yı sürekli zikretmekle elde edilen bu huzur ve sükûnettir. *Yakîn*'in, "mutlak kesinlik"in alâmeti olan bu huzur ve sükünet kavramı, Muhammed'in teskin edici bir serinlik ve sakinliği tecrübe ettiği kalbinin açılması menkıbesiyle uyumludur. Bu olayın ve ardından gelen huzurlu güvenin güzel bir yorumu umulmadık bir kaynakta, aşağıdaki satırların yazarı Alman düşünür Jean Paul'un (ölm. 1825) bir cümlesinde bulunur:

> Als Gott (nach der Fabel) die Hände auf Muhammad legte, wurd' ihm eiskalt; wenn ein unendlicheer Genuß die Seele mit dem höchsten Enthusiasmus anrührt begabt, dann wird sie still und kalt, denn nun ist sie auf ewig gewiß.
>
> Menkıbeye göre Allah ellerini Muhammed'in üzerine koyduğunda, Muhammed buz kesmiş bir halde dönmüştür; sınırsız bir mutluluk ruha temas edip en yüksek coşkuyla ilham verdiğinde ruh, sakin ve dingin bir hal alır; çünkü artık ruh, kesin olarak sonsuzluktadır.

Gayeye ulaşmanın bu sakin ve dingin kesinliği, belki hararetli ve kesintisiz arayış ve yolda hiç durmadan mücadele etmekle çelişir gibi gözükebilir; bu durumdan genellikle ihlaslı dindarlar tarafından söz edilir.

Aynı şekilde gözlemciler, Müslümanların davranışlarında ve genel tavrındaki vakarı vurgularlar; bu vakar *nomos*'a yönelmiş dinlerin tipik özelliğidir; ama yine de bir iç zevk eksik olmamalıdır: Belki de süfi Ebu Said-i Ebu'l-Hayr, Fritz Meier'in ustalıkla gösterdiği gibi, gerçek süfi hayatının ayrılmaz bir parçası olan zevkin en parlak örneğidir.[11]

---

[11] F. Meier (1976), *Abū Sa'id-i Abū'l Ḫair [Ebu Said Ebu'l-Hayr]*. Leben und Legende.

Böyle bir iç zevkten gelişen hamdü sena tüm evrene yayılır. Kuran'ın ilk suresi *el-hamdu lillâh*, "hamd Allah'a mahsustur" sözüyle başladığı için hamd, ayetleri [işaretleri] anlayabilen kimselerin duyabileceği biçimde âlemi doldurur. Muhammed'in adı *h-m-d*, "övmek" kökünden türetilmiş değil midir? Bu nedenle o, yaygın bir hadise göre Rabbe sürekli hamdedenlerin Cennete giren ilk kişiler olacağı Mahşer yerinde "hamd sancağını" taşıyacaktır.[12]

Gerardus van der Leeuw farklı din tipolojileri önermiştir; bunlardan hangisinin İslama en uygun olduğu merak edilebilir. İnsanın Tanrı'ya yönelik tutumu söz konusu olduğunda, kesinlikle İslamın Tanrı'ya "kulluk dini" olduğu söylenebilir: *abd*, "kul" terimi insanlar açısından bu gerçeğe işaret eder, nitekim *abduhu*, Tanrı'nın kulu" düşüncesi de insanoğlunun yükselebileceği en üst mertebedir (bkz. s. 229). Bütün mahlukatı birleştiren bu kulluk, en güzel ifadesini secde hareketinde bulur.

Yahudilikteki gibi dile getirilmiş olmasa bile "Misak dini"nden de söz edilebilir; Yahudilikte ahit dinin gerçek özünü oluşturur (bu gerçek Kuran'da defalarca tekrar edilmiştir). Oysa Ezeli Misak (Sure 7:172)), Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkinin tarih-ötesinde kurulmasıdır: onlar, zamandan önceki bir zamanda Tanrı'yı Rab ve Melik olarak tanıyacaklarını taahhüt etmişler, böylece de Hüküm Günü'ne kadar Tanrı'ya itaate O'nun kulları olarak bağlanmışlardır.[13]

Başka bir kavram "Allah'la dostluk" ise özellikle *halilullah*, "Allah'ın dostu" denilen İbrahim'le ilgilidir. Fakat böyle dostluk ve yakın ilişki bağı, *veli* (çoğulu *evliya*) kelimesini kullanılırken çok daha önemlidir. Kuran'da çok sık yer alan bu kelime, Rab ile dostları ya da daha doğrusu Tanrı'nın himayesi altında bulunan ve "ne korku duyan ne de üzülen" (Sure 10:62) "korunanlar" arasındaki ilişkiye işaret eder. Tasavvufta *evliya* hiyerarşisinin bütün gelişimi, bu alana aittir. Üstelik Şiîlerin *Ali veliyyullah* [Ali Allah'ın velisidir] ifadesi, Peygamber'in amcaoğlu ve damadının, Allah'ın özellikle seçtiği kimselere gösterdiği koruyucu dostluğuyla onurlandırılmış kimselerden birisi olduğuna işaret eder.

Gerardus van der Leeuw kadim İsrail'i ele alırken "durup dinlenmeyenin dini"den de söz eder, bu terim pekâlâ İslama da uygulanabilir, çünkü Tanrı tükenmeyen iradedir: "O'na uyku ve gaflet ulaşmaz" (Sure 2:255) ve "O, her gün bir iştedir"

[12] Kuran'a göre âleme nüfuz eden Allah'ın ta'zimi, ilk Müslümanları "bir balık veya bir kuş yalnızca Allah'a hamdü sena etmeyi unutursa avcıya av olabilir" fikrine götürmüştü: (Ebu'd-Derdâ, ölm. H 32/652). Bkz. S. A. Bonebakker (1992), "Nihil obstat in Storytelling?" s. 8.

[13] R. Gramlich (1983a), "Der Urvertrag in der Koranauslegung."

(Sure 55:29).

Bilgiç tanımların Kuran vahyinin faal ve diri Tanrı portresini gölgelemiş, hatta gizlemiş gibi göründüğü dönemlerde unutulan "durup dinlenmeyenin dini" kavramı İkbâl tarafından yirminci yüzyılda tekrar canlandırılmıştır. İkbâl, İslamın dinamik bir güç olduğunu ve dünyadaki etkin içeriğinden bütünüyle soyutlanan Helen kaynaklı mistik-felsefi *prima causa* [ilk neden] düşüncelerine dalmak yerine, Müslümanların hatırlamaları ve kendisine yönelmeleri gereken şeyin Kuran'ın Diri Tanrı'sı olduğunu söylemekten usanmamıştır. Gerçekten de pek çok şarkiyatçı ve dinler tarihçisi özellikle ondokuzuncu yüzyıl boyunca İslamı bütünüyle deist* bir din olarak kabul etmişlerdir. Fakat birçok mutasavvıf, Tanrı'nın diriliği ve kesintisiz faaliyeti üzerinde ısrarla durmuştur: Mevlânâ'nın hem *Divan*'da (*D* no. 1288) hem de *Fihi Ma Fih*'te[Ω] anlattığı bir hikâye bu tavrın güzel bir örneğidir: Bir kış günü, [üzerinde ince bir giysi olan] fakir bir öğretmen bir kürkün [başı suyun altında olduğu için bunun aslında bir ayı olduğunun farkında değildir] ırmakta hızla sürüklendiğini görür. Öğrencileri bu nefis kürkü yakalaması için onu teşvik edince suya atlar, fakat ayı pençelerini adama geçirir. Korkuya kapılan çocuklar öğretmenlerine hemen kürkü bırakıp sudan çıkması için bağırırlar; öğretmen ise şöyle yanıt verir: "Kürkü bırakmak istiyorum, fakat o beni bırakmıyor." Mevlânâ'nın vardığı sonuç, fakirleri bırakmayan şey Tanrı'nın merhameti, sevgisi, kudretidir; bunlar fakir insanlar kendilerine yaklaşsın diye daima onları izlerler. Iraklı sûfi Nifferî (ölm. 965) üç yüzyıl önce, Tanrı'nın mahlukatını kurtarmaya dönük kesintisiz iradesini bir hikâyede simgeleştirmiştir, bu hikâye haklı olarak Francis Thompson'un *Hound of Heaven*'ıyla [*Cennetin Tazısı*] karşılaştırılabilir.[14]

Çünkü Tanrı'nın kudreti kendisini iradesinde gösterir ve O, insanlığın kurtulmasını istemektedir; öncelikle insanlık bunu idrak etmelidir; iman, itaat ve şükür, doğal olarak bu bilgiden sonra ortaya çıkarlar.

Eski İsrail'in dinsel bakış açısının tipik özelliği, Gerardus van der Leeuw'un şemasında irade ve itaat kavramlarıydı. Fakat yine de bu model İslamla tam anlamıyla uyuşur. Eski Ahit'te nasıl bütün başarısızlık ve belalar insanların itaatsizliğine bağlanıyorsa, aynı şey İslamda da geçerlidir. Kuran (Sure 3:152), Müslümanların Uhud

---

* Her türlü vahyi reddedip Tanrı'nın varlığını yarattığı evrene bakarak kabul etme –yn.

Ω Meliha Ülker Anbarcıoğlu çevirisi, 1990, s. 181 –yn.

14 Niffarī (1935), *Mawāqif wa Mukhāṭabāt* [*Mevakıf ve Mukatebat*], ed. ve çev. A. J. Arberry, *Mawqif* II/16.

Savaşında (625) yenilmesinin suçunu, içlerindeki münafıkların ve fâsık Müslümanlara yükler: yenilgi, itaat etmemenin cezasıdır. Bu duygunun en dokunaklı modern iki ifadesi, İkbâl'in Urduca *Şikva* ve *Cevab-ı Şikva*, "Şikayet" ve "Şikayetin Cevabı" (1911-12'de yazılmışlardır) şiirleridir; bu şiirlerde modern dünyadaki perişan durumlarından sızlayan Müslümanlara, Allah'ın sesi aracılığıyla bunun kendi hataları olduğu öğretilmiştir: itaati terk etmiş ve dinsel görevlerini ihmal etmişlerdir, dolayısıyla doğru yoldan saptıktan sonra nasıl olur da Allah'ın kendilerine doğru yolu göstermesini umabilirler? Kuran sık sık Tanrı'ya ve onun elçilerine itaat etmeyen eski insanların kaderini anlatmamış mıdır? Dolayısıyla Müslümanlar her tarihsel felakette, inananlara ve anlayanlara yönelik bir *ibret*, bir uyarı bulmalıdır.

Gerardus van der Leeuw'un modeline göre İslam, "Celal ve Tevazu" dinidir; bu ifade –İslam hakkındaki bölüm yazarın İslamın temel özelliklerine bakışını gösterdiği gibi– konuyu özünden yakalayan nefis bir formülleştirmedir. Bütün ihtişamların ötesindeki Celal'e teslimiyet, yani *islam* gereklidir ve van der Leeuw'un da alıntıladığı gibi, Temple Gaidner de, İslam hakkındaki son derece eleştirel diğer ifadelerine rağmen "sınırsız Cebbar'a ibadet etmek"ten söz eder. İslam, van der Leeuw tarafından aktarılan başka bir Hıristiyan teologa göre, "Tanrı'nın mutlak ve kesin hükümranlığını benimser" ve Müslümanlar, herhangi bir kuşku ve tereddüt olmaksızın Tanrı'nın kudret ve egemenliğine inanırlar. Daha sonraları J. C. Bürgel, İslam kültürünün Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşuyla insanın kendisine özgü bir güç alanı yaratmaya dönük sürekli çabası arasındaki gerilimin sonucunda nasıl geliştiğini göstermiştir.[15] Van der Leeuw'un da belirttiği gibi, İslamı "Tanrı'nın gerçek dini" yapan sorgusuz bir iman tavrıdır. İslam inancının yetkinliğinde (van der Leeuw bunu açıkça eleştirmiştir) temelini oluşturan Tanrı'nın mutlak kudret sahibi oluşu duygusu, "Tanrı"dan uzaklaşmanın arttığı bir dünyevileşme, yani merkezin ortadan kalktığı bir dönemde insanları şaşırtabilir, hatta ürkütebilir.

Din tarihçileri Müslümanların İslamı "Sevgi dini" dediklerini duyduklarında şaşırabilirler; çünkü Müslümanların iddiasına göre Muhammed, Tanrı kendisini sevgilisi –*Muhammed habîbî*– olarak seçtiği için kâmil aşk makamına diğer bütün peygamberlerden daha fazla uygundur. Bu nedenle Muhammed Tanrı'nın sevgisini ve iradesini gösteren birisi olarak kabul edilir ve böylelikle Kuran'ında belirttiği gibi insanlığı doğru yol üzerinde selamete götürür: "De ki: Allah'ı seviyorsanız bana u-

---

[15] J. C. Bürgel (1991), *Allmacht und Mächtigkeit*, çeşitli sayfalarda.

yun, ki Allah da sizi sevsin" (Sure 3:31). O, görünen İlahi Kelam'ı Kuran'da sunmuştur ve kelam ilmi, felsefe ve tasavvuf düşüncesinin çevresinde gelişmek zorunda olduğu Tanrı'nın mutlak birliğini tebliğ etmiştir.

Kelime-i şahadet'in her iki bölümündeki sözcükleri, müminin sığındığı güçlü bir hisar olarak anlamak mümkündür; fakat hiçbir şey Tanrı'nın Kendisine dayandırılamaz: "O ne idiyse şimdi de O'dur."

Dindar Müslüman için *islam* [teslimiyet] kendisini evrenin her yerinde gösterir –kan dolaşımında, yıldızların yörüngelerindeki hareketlerinde, bitkilerin büyümesinde– her şey *islam*'la, teslimiyetle ve vahiy kaynaklı İlahi Şeriata boyun eğmekle yükümlüdür. Fakat bu *islam* –en azından Mevlânâ Mevdüdî'nin düşüncesine göre– daha sonra Muhammed'in tebliğ ettiği tarihsel İslamda nihayete ulaşmaktadır.[16] Urducada teslimiyeti ve emri zorunlu olarak yerine getiren kişi veya nesne anlamındaki *müslim* sözcüğüyle İslamı resmen kabul eden kişi anlamındaki *Müslüman* arasındaki fark, bu anlayışın tipik bir örneğidir. Bu farklılık aynı zamanda Goethe'nin *Doğu-Batı Divan*'ındaki meşhur mısraında yer alır:

Wenn Islam Ergebung in Gottes Willen heißt
In Islam leben und sterben wir alle.

İslam, Tanrı'nın iradesine teslim olmaksa eğer,
Hepimiz, İslamda yaşıyor ve ölüyoruz o halde.

Tarihçiler, Mekke'de işitilen İlahi sesi, çöldeki bir aslan kükremesine benzetmişler ve İslamın ilk tebliği olgusuyla sonradan şehirlerde gelişmesini dikkate alarak İslamı tipik bir çöl dini olarak görmüşlerdir: İslam başlangıçta ticaret şehri Mekke'de, daha sonra ise genişleyen imparatorluğun başkentlerinde gelişmiştir. "Şehir," genellikle nizam, organizasyon ve entelektüel ilgilerle bağlantılıdır, buna karşın çöl, ruhların başıboş dolaştığı ve karasevdanın ateşine düşmüşlerin yaşamak isteye-

---

16 Mevlânâ Mevdûdî'nin, genellikle Urduca yayımlanan ve İngilizceye çevrilen görüşleri, Khurshid Ahmad [Hurşit Ahmet] ve Z. I. Ansari'nin [Z. I. Ensari] (ed.) (1979), *Islamic Perspectives*'de özetlenmiştir. Bu kitaptaki, S. Hüseyin Nasr'ın "Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam," (s. 35-42) isimli makalesi özellikle ilginçtir. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammad Nejatullah Siddiqi'nin "*Tawḥīd*, the Concept and the Prospects" (s. 17-33) isimli makalesi; burada yazar dinsel ve dünyevi alanlarda iletişim, teşkilatlanma ve yönetim için teknolojinin zorunluluğunu tevhidin merkezi rolünden çıkartmaya çalışmaktadır. Bu meseleler hakkında aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Fazlur Rahman (1979), "Islam: Challenges and Opportunities."

cekleri tehlikeli bir yerdir; iki kuyu arasındaki doğru yolu izlemeyenler orada yok olurlar.

Şehir bize, İslamın, Kuran'ın *darü'l-İslam* [İslam Evi] ifadesine dayanarak ev şeklinde simgeleştirilebilecek bir tasvirini sunar.[17] Gerçekten de İslam tıpkı bir eve benzer; sağlam yapılmış, taşları iyi örülmüş, iyi bir biçimde kelime-i şahadet temeline oturtulmuş, dört sağlam sütunla desteklenmiş (namaz, zekat, oruç ve hac) güçlü bir şark evi. Bu evin kapısında, davetsiz misafirleri ve düşmanları içeriye sokmayan bekçileri veya çölün yer değiştiren kum tepelerinin binayı tehlikeye atmaması için çekiç veya kılıçlarıyla onu genişletmeye çalışan işçileri görürüz. Nefis duvarı hayranlıkla seyrederiz, fakat ilk bakışta onu oldukça sade ve kaba buluruz. Fakat geniş binaya girdiğimizde ise içeride sevimli bahçeler görürüz, bunlar su kaynaklarının ve pınarlarının yorgun yolcuyu dinlendirdiği Cenneti andırırlar. Binada, kadınların kutsal mekânı olan *harem* vardır; burası sevginin ve tevhidin mabeti olduğu için herhangi bir yabancı giremez.

Ev değerli halılarla tezyin edilmiş, kokularla doldurulmuştur. Farklı farklı insanlar, yedi iklimden eşya getirmiş, getirdikleri hediyelerin değerlerini tartışmışlardır. Evin Sahibi, herkesi evi temiz tutması konusunda uyarmıştır; insan ancak evin eşiğini geçip ayakkabılarını çıkarttıktan sonra kutsal mekâna girebilir.

Fakat evin bânîsi ve sahibi nerede bulunabilir ki? Onun işi ve emirleri, O'nun varlığına, heybet ve büyüleyiciliğine aynı anda şahitlik eder; fakat insan aklı, ona ulaşamayacaktır. Bununla birlikte akıl, kendisini zorlar ve Tanrı'nın, İslam Evi'nin, yani insanlık evinin sakinlerini koruyacağı bir yolda onu anlamaya çalışır.

Belki de Mevlânâ insan zihninin Rahman ve Kâdir, Zahir ve Bâtın, Evvel ve Ahir'e nasıl ulaşacağına ilişkin bitmeyen muhakemesine bir yanıt verebilir: O, kendisini ayetleri aracılığıyla gösterir, fakat asla idrak edilemez:[18]

> Akıl, her zaman, gece-gündüz, dinlenmeden usanmadan düşünür, merak eder ve Tanrı'yı anlamaya çalışır. Bununla birlikte Tanrı anlaşılmazdır ve bizim idrakimizin ötesindedir. Akıl bir pervaneye, Mâşuk ise kandile benzer. Pervane kendisini kandilin içine attığında yanar ve yok olur; pervane yanmanın zarar ve elemini duysa da, yine kandilden uzak duramaz. Kendisini o kandile atmayan pervane, pervane

[17] "Ev" için bkz. Juan E. Campo (1991), *The Other Side of Paradise* ve A. Petruccioli (1985), *Dār al-Islam*, Titus Burckhardt, *Fes, City of Islam* (1992) isimli nefis eserinde gerçek "İslami" şehri göstermeye çalışmıştır.

[18] *Fihi Ma Fih*, 10. bölümün sonu.

değildir ve pervane kendisini kandilin ateşine atıp yanmazsa, o ateş de ateş değildir. Buna göre Hakkın nurundan yanmaya sabretmeyen ve içtihat göstermeyen adam, adam değildir. İdrak edilen her şey Hak değildir. Adam odur ki, içtihadı terk etmeyip, sürekli ve daima, Hakkın celal nurunun etrafını dolaşa. Hak da odur ki, âdemi yakıp, yok ede ve hiçbir akıl onu idrak edemeye.[#]

[#] Ahmet Avni Bey'in çevirisinden sadeleştirilmiştir (bkz. M. Celâleddîn Rûmî, *Fihi Ma Fih*, s. 35 36; çev. A. Avni Bey, haz. Dr. Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001) –çn.

Kaynakça

ʿAbd ar-Raḥīm ibn Aḥmad al-Qādī, *Islamic Book of the Dead, a Collection of* ḥadīth *Concerning the Fire and the Garden*, Norwich: Divan Press, 1977.

ʿAbd aş-Ṣabūr, Ṣalāḥ, *Ma'sāt al Ḥallāj*, Beyrut: Dār al-ābād, 1964. Ingilizce çeviri: K. J. Semaan, *Murder in Baghdad*, Leiden, 1972.

ʿAbdul Ḥaqq, Maulvi. *Urdū kī nashw ū numā meṅ ṣūfiyā i kirām kā kām*, Karaçi, 1953; Aligarh, 1967.

ʿAbdu'l-Laṭīf, Shāh, *Risālō*, ed. Kalyan B. Adwani, Bombay: Hindustan Kitabghar, 1958.

Abū Nuʿaym al-Işfahānī, *Ḥilyat al-awliyā*, 10 cilt, Kahire: Dār al-kitāb al ʿarabī, 2. basım, 1967.

Adams, Charles J., 'The History of Religions and the Study of Islam,' Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religion*, 1967, s. 177-93.

Addas, Claude, *Ibn ʿArabī: La quête du Soufre Rouge*, Paris: Editions du Seuil, 1988 [*Ibn-i Arabi: Kibrid i Ahmerin Peşinde*, Gelenek Yayınları, 2003].

Ahmad, Akbar S., *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, Londra, 1992.

Ahmad, Imtiaz (ed.), *Family, Kinship and Marriage among Indian Muslims*, Delhi: Manohar, 1976.

— *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*, 2. basım, Delhi: Manohar, 1978.

Ahmad Khan, Sir Sayyid, *Maqālāt i Sir Sayyid*, 13 cilt, Lahor: Majlis-i taraqqī-yi adab, 1961.

Aksel, Mehmet, *Türklerde Dini Resimler*, Istanbul: Elif Yayınları, 1967.

Albright, William F., "Islam and the Religions of the Ancient Orient," *JAOS* 60 (1955), s. 283-301.

Ali, Mrs Meer Hassan, *Observations on the Mussulmauns of India: Descriptive of Their Manners, Customs, Habits and Religious Opinion, Made During a Twelve Years' Residence in Their Immediate Society*, 2 cilt, Londra: Parbury, Allen & Co., 1832; tekrar basım Delhi: Idāra-yi Adabiyat-i Delhi, 1973.

Ambros, Arne A., "Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran," *ZDMG* 140, 2 (1990), s. 290-325.

Ameer Ali, Syed, *The Spirit of Islam*, 1891; tekrar basım, Londra: London University, karton kapaklı basım, 1965.

Anawati, Georges C., "Un traité des Noms divins: *Fakhr al Dīn al Rāzī's Lawāmiʿ al baiyināt fi'l-asmā' wa'l ṣifātʿ*," G. Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies* (1965), s. 36-52.

ʿAndalīb, Nāşir Muḥammed, *Nāla i ʿAndalīb*, 2 cilt, Bhopal, H 1309/1890-1.

Andrea, Tor, *Die person Muhammads in glauben und lehre seiner gemeinde*, Stockholm: Vorstedt og söner, 1918.

— *Mohammad: Sein Leben und sein Glaube, Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht*, 1932; tekrar basım, 1977. Ingilizce çeviri: Theophil Menzel, *Muhammad and His Faith*, Londra: Allen and

Unwin, 1956.

— *Die Letzten Dinge*. Almanca çeviri: Hans Heinrich Schaeder, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1940.

— *I Myrtenträdgården*, Stockholm: Bonniers, 1948. İngilizce çeviri: Birgitta Sharpe, *In the Garden of Myrtles*, Albany: SUNY Press, 1987.

Anṣārī ʿAbdullāh, *Munājāt: Intimate Conversations*, çev. Wheeler M. Thackston Jr. New York: Paulist Press, 1978.

Ansari, Sarah F. D., *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843 1947*, Cambridge: South Asian Studies 50, 1992.

Arnold, Sir Thomas, *The Preaching of Islam*, Londra, 1896, 2. basım 1913, tekrar basım 1985.

— "Saints, Muhammedan, India," *ERE*, cilt 11, 1909, s. 68 73.

— *Painting in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1928; Basil W. Robinson'un yeni önsözüyle, New York: Dover Poblications, 1965; J. A. Saiyid'in giriş yazısıyla yapılan son baskısı, Lahor: Shirkat-i qalam, tarihsiz.

Asani, Ali S., *The Bhuj Niranjan. An Ismaili Mystical Poem*, Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1991.

— *Ismaili Manuscripts in the Collection of Harvard College Library*, Boston, MA: Hall, 1992.

— "Bridal Symbolism in the Ismaili *ginān* Literature," Robert Herrera ve Ruth Link-Salinger (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, Bern/Frankfurt: Peter Lang, 1993.

Asin Palacios, Miguel, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid: Real Academia Española, 1919.

ʿAṭṭār, Farīduddīn, *Tadhkirat al-awliyā'*, ed. Reynold A. Nicholson, 2 cilt, Londra: Luzac ve Leiden: Brill, 1905, 1907.

Muṣībatnāme, ed. N. Wiṣāl, Tahran, 1338/1959. Fransızca çeviri: Isabelle de Gastines, *Le livre de l'épreuve*, Paris: Flammarion, 1981.

— *Dīwan-i qaṣā'id wa ghazaliyāt*, ed. Saʿīd Nafīsī, Tahran: Sanā'ī, 1339 /1960.

Manṭiq uṭ-ṭayr, ed. M. Javād Shakūr, Tahran: Kitābfurūshi-ye Tehran, 1341/1962.

Attema, D. S., *De mohammedaansche opvattigen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voortekenen*, Amsterdam, 1942.

Awn, Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden: Brill, 1983.

Ayalon, David, "On the Eunuchs in Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1979), s. 67-124.

Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam*, Lahey: Mouton, 1978.

The Qur'an and Its Interpreters, Albany, SUNY Press, 1984 (devam ediyor).

Ayverdi, Samiha, *Istanbul Geceleri*, Istanbul, 1952.

İbrahim Efendi'nin Konağı, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1964.

Aziz Ahmad ve G. E. von Grunebaum, *Muslim Self Statement in India and Pakistan (1857-1968)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.

Babinger, Franz, *Die Vita des Schejch Bedr ed-Dīn Maḥmūd von Chalid b. Isma'il b. Schejch Bedr ed-Dīn Maḥmūd*, Leipzig: Harrassowitz, 1943.

Bachmann, Peter, "Ein *tafsīr* in Versen. Zu einer Gruppe von Gedichten im *Dīwān* Ibn al-ʿArabīs," *Der Islam* 65 (1988), s. 38-55.

Badaoni, Abdul Qādir, *Muntakhab at-tawārīkh*, 3. cilt, ed. W. Nassau Lees, Maulvi Kabiruddin ve Maulvi Ahmad Ali, Kalkūta: Bibliotheca Indica, 1864-9. İngilizce çeviri: George A. Ranking, W. H. Lowe ve Wolseley Haig, tekrar basım, Patna: Academia Asiatica, 1972.

Badawi, Muhammad Mustafa, "Islam in Modern Egyptian Literature," *Journal of Arabic Literature* 2 (1971).

Bahāüddīn Veled, *Ma'ārif*, ed. Badīʿuz-Zamān Furūzānfar, Tahran: University, 1336 /1957.

Bakharzī, Yaḥyā, *Awrād al-aḥbāb wa fuṣūs al-ādāb*, ed. Iraj Afshār, Tahran: University, 1345/1966.

Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880 1960)*, Leiden: Brill, 1961.

— *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allāh's ta'wīl al-aḥādīth*, Leiden: Brill, 1973.

— *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703-1762)*, Leiden: Brill, 1986.

Baloch, N. A. (ed.), *Munāqiba*, Haydarabad/Sind: Sindhi Adabi Board, 1960.

— *Maulūda*, Haydarabad/Sind: Sindhi Adabi Board, 1961.

Bannerth, Ernst, "Lieder ägyptischer *meddāḥīn*," *WZKM* 56 (1960), s. 9-20.

— *Islamische Walfahrtsstätten Kairos*, Kahire: Österreichisches Kulturinstitut, 1973.

Baqlī, Rūzbihān, *Sharḥ-i shaṭḥiyāt*, ed. Henry Corbin, Tahran/Paris: Maisonneuve, 1966.

Baranī, Ziyāuddīn, *Tārīkh-i Fērōzshāhī*, ed. Sayyid Aḥmad Khan, Kalkūta: Bibliotheca Indica, 1860-2; yeni basım, Shaykh Abdur Rashid, Aligarh: University, 1957.

Barney, Frederick J., "The Creed of al-Sanūsī," *MW* 23 (1933), s. 46-55.

Basheer, Suliman," ʿAshūrā. An Early Muslim Fast," *ZDMG* 141, 2 (1991), s. 281-316.

Basset, Henri, *Le culte des grottes au Maroc*, Cezayir, 1920.

Bausani, Alessandro, *Persia Religiosa. Da Zaratustra a Baha'ullah*, Milan: Il Saggiatore, 1959.

Becker, Carl Heinrich, "Der Islam als Problem," *Der Islam* 1 (1910), s. 1-21.

— *Islamstudien*, 2 cilt, Leipzig: Quelle und Meyer, 1924, 1932.

— 'Die Kanzel im Kultus des alten Islam,' *Islamstudien*, c. 1 (1924), s. 450-71.

Beelaert, Anna Livia F. A., "The Kaʿba as a Woman a Topos in Classical Persian Literature," *Persica* 13 (1988-9), s. 107-23.

Belguedj, M. S., "Le chapelet Islamique et ses aspects nord-africains," *REI* 1969, 2, s. 291-322.

Bennigsen, Alexandre ve Chantal Quelquejay, *Le Soufi et le commissaire*, Paris: Editions de Seuil, 1988.

Bertholet, Alfred, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlin: Akademie-Verlag, 1949.

Bijlefeld, Willem, "A Prophet and More than a Prophet? Some Observations on the Use of the Qur'ānic Terms 'Prophet' and 'Apostle,' " *MW* 49 (1959), s. 1-28.

— "Islamic Studies within the Perspective of the History of Religions," *MW* 62 (1972), s. 1-11.

Birge, John K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1937; tekrar basım, Londra: Luzac, 1965 [*Bektaşilik*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul Kabalcı Yayınevi, 2005].

Birkeland, Harris, *The Legend of the Openning of Muhammad's Breast*, Oslo: Nordske Videnskaps Academi, 1955.

Blackman, Winifred, "Sacred Trees in Modern Egypt," *Journal of Egyptian Archeology* 11 (1925), s. 56-7.

Bleeker, C. Jouco, *Inleiding tot een Phaenomenologie van den godsdienst*, Assen: Van Gorcum, 1934.

Bombaci, Alessandro, "The Place and Date of Birth of Fuzuli," C. E. Bosworth (ed.) (1971), *Iran and Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 91-107.

Bonebakker, Seger A., "Nihil obstat in Storytelling?" *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde* 55 (yeni dizi), Amsterdam: Academy of Sciences, 1992.

Bousquet, G.-H., *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Paris, 1949.

— "La pureté rituelle en Islam," *RHR* 138 (1950), s. 53-71.

— "Des animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam," *Studia Islamica* (1958), s. 31-48.

Bousset, Wilhelm, "Die Himmelsreise der Seele," *ARW* 4 (1901), s. 136-69, 228-73.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at Tustarī (d. 283/896)*, Berlin: de Gruyter, 1979.

Brakel, L., *The Story of Muhammad Hanafiyya. A Medieval Muslim Romance*, Malay dilinden çevril miştir, Lahey: Nijhoff, 1977.

Braude, B., ve Bernard Lewis (ed.), *The Chirstians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, New York, 1982.

Braune, Walter, *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern: A. Francke, 1960.

Bravmann, René A., *African Islam*, Washington, DC: Smithsonian Institute, 1983.

Brockelmann, Carl, "Allah und die Götzen. Der Ursprung des islamischen Monotheismus," *ARW* 21 (1922), s. 99-121.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, 4 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1902-24; çeşitli tekrar basımlar.

Brujin, J. T. P. de, *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Art in the Life and Works of Hakīm Sanā'ī of Ghazna*, Leiden: Brill, 1984.

Brunel, René, *Le monaschisme errant dans l'Islam, Sidi Heddi et les Heddawa*, Paris: Larose, 1955.

Bukhārī, Abu ʿAbdullāh Muḥammad al-, *Kitāb jāmiʿ aṣ ṣaḥīḥ*, 4 cilt, ed. Ludolf Krehl ve W. Juynboll, Leiden: Brill, 1863-1902. Çevirisi: M. M. Khan, *Sahih al-Bukhari*, 6 cilt, Lahor: Ashraf, 1978-80.

Burckhardt, Titus, "The Symbolism of the Miror," *Symbolon* 4 (1954).

Fes, City of Islam. Ingilizce çeviri: William Stoddart, Cambridge: Islamic Texts Society, 1992.

Burhânpūrī, Rashīd, *Burhānpūr kē Sindhī Auliyā*, Karaçi: Sindhi Adabi Board, 1957.

Burney, Mohammad Ilyas, *Mishkaat us-Salawaat: A Bouquet of Blessings on Muhammad the Prophet*, M. A. Haleem Ilyasi tarafından Latin alfabesiyle çevriyazısı yapılmış ve Ingilizceye çevrilmiştir, Haydarabad/Dekken, 1983.

Burton, Sir Richard, *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus*, Londra, 1851; tekrar basım, Karachi: Oxford University Press, 1973.

Būṣīrī, Abū ʿAbdullāh Muḥammad al-, *Die Burda*, ed. ve çev. C. A. Ralfs, Farsça ve Türkçe vezinli çevirileriyle birlikte, Viyana: Hof- und Staatsdruckerei, 1860.

Busse, Heribert, "Jerusalem and the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), s. 1-40.

Bürgel, J. Christoph, "Sanāʾī's Jenseitsreise der Gottesknechte als *poesia docta*," *Der Islam* 60, 1 (1983), s. 78-90.

The Feather of Simurgh, New York: New York University Press, 1988

Allmacht und Mächtigkeit, Münih: Beck, 1991.

— "Ecstasy and Order: Two Structural Principles in the *ghazal*-poetry of Jalāl al-Dīn Rūmī," Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 61-74.

Cachia, Pierre ve Alford Welch (ed.), *Islam Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Calverley, Edwin Elliot, *Worship in Islam*, Madras, 1925.

Campo, Juan E., "Shrines and Talismans – Domestic Islam in the Pilgrimage Paintings of Egypt," *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987), s. 285-305.

The Other Side of Paradise. Explorations into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991.

Canaan, Taufiq, "The Curse in Palestinian Folklore," *JPOS* 15 (1935), s. 235 vd.

Canteins, Jean, *La voie des Lettres*, Paris: Albin Michel, 1981.

Cerulli, Enrico, *Il Libro della scala e la questione dei fonti arabo spagnole della Divina Commedia*, Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.

Chelhod, Joseph, "La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré," *RHR* 148 (1955), s. 68-88.

— *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1964; 2. basım, 1986.

Chelkowski, Peter J., ed. *Taʿziye (Ritual and Drama in Iran)*, New York: New York University

Press, 1979.

Chittick, William C., "The Five Divine Presences from al-Qūnavī to al-Qayṣari," *MW* 72, 2 (1982), s. 107-28.

— *The Sufi Path of Love*, Albany: SUNY Press, 1985.

— *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: SUNY Press, 1989.

— "Spectrums of Islamic Thought: Saʿīd al-Dīn Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 203-18.

Chodkiewicz, Michel, "The *Futūḥāt Makkiyya* and its Commentators: Some Unresolved Enig mas," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 219-232.

Combs-Schilling, M. E., *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York: Columbia University Press, 1989.

Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn ʿArabi*, Paris: Maisonneuve, 1958. In gilizce çeviri: Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi*, Princeton: Princeton University Press, 1969.

— "La configuration du Temple de la Kaʿba comme secret de la vie spirituelle," *Eranos-Jahr buch* 34 (1965); İngilizce çeviri: H. Corbin, *Temple and Contemplation* (1986) içindedir.

— *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2. basım, Paris: Librairie de Medicis, 1971; İngiliz-ce çeviri: Nancy Pearson, Boulder, CO: Shambhala, 1979; Almanca çeviri: A. Schimmel, *Die Smaragdene Vision*, Köln: Diederichs, 1987.

— "Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie Shiite," *Eranos-Jahrbuch* 41 (1972). İngi lizce çeviri: Corbin (1986), *Temple and Contemplation* içinde.

— *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, çev. Ralph Manheim, Londra: Kegan Paul, 1983.

— *Temple and Contemplation*, çev. Philip Sherrard, Londra/New York: Kegan Paul Interna tional, 1986.

— *L'homme et son ange*, Londra: Kegan Paul, 1989.

Cragg, Kenneth, "Pilgrimage Prayers," *MW* 45 (1955), s. 269.

— "Ramadan Prayers," *MW* 47 (1957), s. 210.

— *The Call of the Minaret*, New York: Oxford University Press, 1964.

— *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.

— *Alive to God* (Prayers), Londra, 1972.

"*Tadabbur al-Qur'ān*: Reading and Meaning," A. H. Green (ed.) (1984), *In Quest of an Islamic Humanism*, s. 181-95.

Crawley, A. E., "Mirror," *ERE*, c. 8 (1908), s. 695 vd.

Crollius, Ary A. Roest, *The Word in the Experience of Revelation in the Qur'an and Hindu Scriptures*, Roma: Documenta missionalia, 1974.

Cuperus, W. A., *Al-fātiḥa dans la pratique religieuse du Maroc*, doktora tezi, Utecht 1973.

Currie, P. M., *The Shrine and Cult of Muin al-Din Chishti of Ajmer*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Daftary, Farhad, *The Ismailis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Damīrī, Kamāluddīn Muhammad ad-, *Kitāb al-ḥayawān*, 2 cilt, Kahire, H 1305/1887; tekrar basım, Kahire: Mustafa al-Babi al-Halabī, 1956.

Darqāwī, ad-. *Letters of a Sufi Master*, çev. Titus Burckhardt, Londra, 1961.

Dawlatshāh, *Tadhkirat ash-shuʿarā*, ed. M. Abbasi (E. G. Browne'nin 1900 basımına dayandırıl mıştır), Tahran, tarihsiz.

Denny, Frederick M., "The Problem of Salvation in the Quran: Key Terms and Concepts," A H. Green (ed.) (1984), *In Quest of an Islamic Humanism*, s. 196-210.

Depont, O. ve Coppolani, Xavier, *Les confréries religieuses musulmanes*, Cezayir, 1897-8; tekrar basım 1987.

Dermenghem, Émile, *L'écloge du vin - poème mystique d'Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdulghani an-Nabulusi*, Paris: Véga, 1931.

Les culte des saints dans l'Islam maghrébin, Paris: Gallimard, 1954.

DeWeese, Devin, "Sayyid ʿAlī Hamadhānī and Kubrawī hagiographical tradition," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 121-58.

Digby, Simon, "The Sufi Shaykh and the Sultan: a Conflict of Claims to Authority in Medieval India," *IRAN* 28 (1990), s. 71 vd.

Donaldson, Bess Allen, "The Koran as Magic," *MW* 27 (1937), s. 254-66.

The Wild Rue. A Study of Mohammedan Magic and Folklore in Iran, Londra: Luzac, 1938; tekrar basım, Princeton, NJ: Arno Press, 1973.

Donohue, John J. ve John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press, 1982.

Dornseiff, Franz, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin, 1922.

Doutté, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Cezayir: Adolphe Jourdan, 1908.

Dubler, César E, "Über islamischen Grab-und Heiligenkult," *Schweizer Archiv für Volkskunde* 4 (1950), s. 1-23.

Duran, Khalid, "Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit," W. M. Watt, A. Schimmel ve diğerleri (ed.) (1990), *Islam*, c. 3, s. 422-51.

" 'Eines Tages wird die Sonne im Westen aufgehen.' Auch in den USA gewinnt der Islam an Boden," *CIBEDO* 5/2 (1991), s. 33-59.

During, Jean, *Musique et mystique dans les traditions d'Iran*, Leuven: Bibliotheca Iranica, 1989.

Eaton, Charles Le Gai, *Islam and the Destiny of Man*, Londra: George Alles and Unwin, ve Cambridge: Islamic Texts Society, 1982. Almanca çeviri: Eva-Liselotte Schmid, *Der Islam und die Bestimmung des Menschen*, Köln: Diederichs, 1987.

Eaton, Richard, *Sufis of Bijapur 1300 1700*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Edier, R. Y., ve M. J. L. Young, "A List of Appellations of the Prophet Muhammad," *MW* 66 (1976), s. 259-62.

Eglar, Zekiye, *A Punjabi Village in Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1960.

Eichler, Paul, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Berlin: Buchhandlung Klein, 1929.

Eickmann, W., *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift*, New York, 1908.

Eliade, Mircea, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, New York: Sheed and Ward, 1952.

Ende, Werder ve Udo Steinbach (ed.), *Der Islam in der Gegenwart*, Münih: Beck, 1984.

Engineer, Asghar Ali, *The Bohras*, Sahibabad: Vikas, 1980.

Ernst, Carl, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: SUNY Press, 1985.

— *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, Albany: SUNY Press, 1992a.

— (1992b), "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rūzbihān Baqlī," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 353-66.

Esin, Emel, *Mecca the Blessed, Medina the Radiant*, New York: Crown Publishers, 1963.

Ess, Joseph van, *Die Ṭaylasān des Ibn Ḥarb, 'Mantelgedichte' in arabischer Sprache*. Heidelberg: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, 1979.

Ettinghausen, Richard, "Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century," *L'Oriente e l'Occidente nel medioevo*, Roma: Accademia dei Lincei, 1957, s. 360-83.

Fahd, Toufic, "Anges, démons et djinns en Islam," *Sources Orientales* 8, Paris: Editions du Seuil, 1971.

"Génèse et cause des couleurs d'après L'Agriculture Nabatéenne," R. Gramlich (ed.) (1974), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*, s. 78-95.

Falaturi, Abduljawad, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten," E. Graef (ed.) (1968), *Festschrift für Werner Caskel*, s. 63-96.

Farhadi, Abdulghafur Rawan, "Le *majlis* de al Ḥallāj, de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum," ***REI*** (1954).

Farid, Abdul Hamid, *Prayer of Muhammad*, Karaçi, 1959.

Faroqhi, Sorayya, *Der Bektaschi-Oden in Anatolien*, *WZKM*'nin özel sayısı, Viyana, 1981.

Faruqi, Lois Lamiya lbsen al-, "Tartīl," Khurshid Ahmad ve Z. I. Ansari (ed.) (1979), *Islamic Perspectives*, s. 105-20.

— *Islam and Art*, Islamabad: National Hijra Council, 1985.

Fayṭūrī, Muḥammad al-, *'Āshiq min Ifrīqiyya*, Beyrut: Dār al-ābād, 1970.

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, New York/Londra: Allen and Unwin, 1958.

— *Islam*, New York/Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1966; ve birçok başka basım ve tekrar basımlar.

— "Islam: Challenges and Opportunities," P. Cachia ve A. Welch (ed.) (1979), *Islam*, s. 315-30.

Fischer, August, "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads," Richard Hartmann ve Helmuth Scheel (ed.), *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, Leipzig: Harrassowitz, 1944.

Fischer, Wolfdietrich, *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der arabischen Dichtung*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965.

Fleischhammer, Manfired (ed.), *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter* (J. Fück tarafından ya yıma hazırlanmış toplu makaleler), Leipzig: Böhlau, 1981.

Fohrer, Georg, *Der Heilige Weg*, tez, Düsseldorf, 1939.

Friedman, Yohanan, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal/Londra: McGill University Press, 1971.

— "Qiṣṣa Shakarwarti Farmāḍ," *Israel Oriental Studies* 5 (1975), s. 233-58.

— *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

Fück, Johann (1981a), "Islam as a Historical Problem in European Historiography since 1800," M. Fleischhammer (ed.), *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter*, s. 317-27.

(1981b), "Die Rolle des Traditionalismus im Islam," M. Fleischhammer (ed.), *Arabische Kultur und Islam*, s. 214-34.

Furūzānfar Badīuz-Zamān, *Aḥādīth i mathnawī*, Tahran: University, 1334/1955.

Gaffney, Patrick D., "Magic, Miracle and the Politics of Narration in the Contemporary Islamic Sermon," *Religion and Literature* 20, 1, Bahar 1988, s. 111-37.

Gardet, Louis, "Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres in Islam," *Studia Islamica* 5 (1956), s. 61 vd.

— *L'islam. Religion et communauté*, Paris: Desclées du Brouwer, 1967. Almanca çeviri: *Islam*, Köln: P. C. Bachem, 1968.

— "La mention du Nom divine, *dhikr*, dans la mystique musulmane," *Revue Thomiste* (1972-73).

Gātje, Helmut, "Philosophische Traumlehren im Islam," *ZDMG* 109 (1959), s. 258-85.

— "Zur Farbenlehre in der muslimischen Philosophie," *Der Islam* 43, 4 (1967), s. 280-301.

— *Der Koran und seine Auslegung*, Zurich/Stuttgart: Artemis, 1971. Ingilizce çeviri: Alford Welch, *The Qur'an and its Exegesis*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1976.

— (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie*, c. 2, Wiesbaden: Reichert, 1987.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Le pèlerinage à la Mecque*, Paris 1923; tekrar basım 1977.

— *Muslim Institutions*, Fransızcadan çeviren: John P. MacGregor, Londra: George Allen and Unwin, 1950; 3. basım, 1961.

Geertz, Clifford, *Islam Observed*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1971.

Gellner, Ernest, "Doctor and Saint," Nikki Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972, s. 307-26.

Gēsudarāz, Sayyid Muḥammad, *Jawāmiʿ al-kilam*, ed. Hafiz Muhammad Hamid Siddiqi, Cawnpur, H 1356/1937.

Ghālib, Mirza Asadullah, *Kulliyāt-i fārsī*, 17 cilt, Lahor: University, 1969.

Urdu Dīwān, ed. Hamid Ahmad Khan, Lahor: University, 1969b.

Ghallab, Mohammad, *Les Survivances de l'Egypte antique dans le folklore Egyptien moderne*, Paris, 1929.

Ghazzālī Abū Ḥāmid al-. *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, 4 cilt, Bulak, H 1289/1872.

— *Al-maqṣad al-asnā' fī sharḥ maʿānī asmā Allāh al-ḥusnā*, Fadlou Shéhadi (ed.), Beyrut: Dar al-Machreq, 1971. R. McCarthy (1980), *Freedom and Fulfillment*, Ek III'te çevirisi bulunmaktadır.

— "The Remembrance of Death and the Afterlife," *The Revival of the Religious Sciences*'ın XL. Bölümü, çeviri, giriş yazısı ve notlandırma: J. T. Winter, Cambridge: Islamic Texts Society, 1989.

— (Al-Ghazali), *Temps et prières. Prières et invocations. Extraits de l'Ihyā' ʿulūm al-dīn*, Arapçadan çeviren: P. Cuperly, Paris, 1990.

— (Al Ghazali), "Invocations and Supplications: Kitāb al adhkār wa'l daʿwāt," *The Revival of the Religious Sciences, I'lhyā' ʿulūm al-dīn*'ün IV. Bölümü, çeviri, giriş yazısı ve notlar: Kojiro Nakamura; 2. basım, Cambridge: Islamic Texts Society, 1992a.

— (Al Ghazali), *The Ninety-nine Beautiful Names of God*, çevirip notlandıran David B. Burrell ve Nazih Daher, Cambridge: Islamic Texts Society, 1992b.

Ghazzālī, Aḥmad, *Sawāniḥ. Aphorismen über die Liebe*, ed. Hellmut Ritter, Istanbul/Leipzig: Brockhaus, 1942. Ingilizce çeviri: Nasrullah Pourjavady, *Inspirations from the World of Pure Spirits*, Londra: Octagon, 1986. Almanca çeviri: Richard Gramlich, 1977, ve Gisela Wendt, 1978.

Gibb, Hamilton A. R., *Whither Islam?* Londra: Gollancz, 1932.

Mohammedanism, Londra: Oxford University Press, 1949; çeşitli tekrar basımlar.

"The Structure of Religious Thought in Islam," Stanford Shaw ve William R. Polk (ed.), *Studies on the Civilization of Islam*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962, s. 176-218.

Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris: Editions du Cerf, 1988.

Goethe, Johann Wolfgang von, *West Östlicher Divan*, Herausgegeben unter Mitwirkung von Hans Heinrich Schaeder von Ernst Beutler, Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1943 (Ilk basımı Stuttgart: Cotta, 1819).

Goitein, Shlomo Dev, "Beholding God on Friday," *IC* 34 (1960), s. 163-8.

— *Studies in Islamic History and Istitutions*, Leiden: Brill, 1966.

Goldammer, Kurt, "Wege aufwärts und Wege abwärts," *Eine Heilige Kirche* 22 (1940), s. 25-6.

Goldfeld, Isaiya, "The Illiterate Prophet (*nabī ummī*), An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition," *Der Islam* 57 (1980), s. 58-67.

Goldziher, Ignaz (1915a), "Linguistisches aus der Literatur der muhammadanischen Mystik," *ZDMG* 26 (1877), s. 764-85.

— "Le sacrifice de la chevelure des Arabes," *RHR* 14 (1886), s. 49 vd.

— *Muhammedanische Studien*, 2 cilt, Halle: Niemeyer, 1888-90. İngilizce çeviri C. R. Barber ve S. M. Stern, *Muslim Studies*, 2 cilt, Chicago, IL: Aldine, 1966, 1971.

— "Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben," *Globus* 1903, s. 301-4.

— "Wasser als dämonenabwehrendes Mittel," *ARW* 13 (1910), s. 20.

— "Chatm al-Buchārī," *Der Islam* 6 (1915-16), s. 214.

— (1915b), "Die Entblößung des Hauptes," *Der Islam* 6 (1915-16), s. 301-10; ekler: Hellmut Ritter, *Der Islam* 8 (1918), s. 156.

— *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: Brill, 1920; tekrar basımı 1970.

— "The Appearance of the Prophet in Dreams," *JRAS* 1921, s. 503-6.

— *Vorlesungen über den Islam*, 2. basım, ed. Franz Babinger, Heidelberg: Carl Winters Universi tätsbuchhandlung, 1925.

— "Verheimlichung des Namens," *Der Islam* 17 (1928), s. 1-3.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953.

— *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1962.

— *Tasavvuftan Dilimize Geçen Terimler*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1977.

Graef, Erich (ed.), *Festschrift für Werner Caskel zum 70. Geburtstag am 5.3.1966*, Leiden: Brill, 1968.

Graham, William A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Lahey: Mouton, 1977.

— *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Gramlich, Richard, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 cilt: 1 Die Affiliationen; 2. *Glaube und Lehre*; 3. *Brauchtum und Riten*, Wiesbaden: Steiner, 1965, 1976, 1981.

— (ed.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*, Fritz Meier zum 60. Geburtstag, Wiesbaden: Steiner, 1974a.

— (1974b), "Vom islamischen Glauben an die 'gute alte Zeit' " Gramlich (ed.) (1974a), *Islamwis senschaftiche Abhandlungen*, s. 110-17.

— (1983a), "Der Urvertrag in der Koranauslegung," *Der Islam* 60 (1983), s. 205-30.

— *At tajrīd fī kalimat at-tauḥīd*, Der reine Gottesglaube, Das Wort des Einheitsbekenntnisses. Wiesbaden: Steiner, 1983b.

— *Die Wunder der Freunde Gottes, Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligen*

wunders, Stuttgart: Steiner, 1987.

— "Abū Sulaymān ad-Dārānī," *Oriens* 33 (1992), s. 22-85.

Green, Arnold H. (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism*, Kahire: American University Press, 1984.

Grothues, Jürgen, *Automobile Kunst in Pakistan*, Sunderburg: Schrader, 1990.

Grotzfeld, Heinz, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.

Grunebaum, Gustave E. von, *Muhammedan Festivals*, Leiden: Brill ve New York: Schunnan, 1958; tekrar basımı, Londra, 1992.

— *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, Los Angeles/Berkeley: University of California Press, 1962.

Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam, Zürih/Stuttgart: Artemis, 1969.

Grunebaum, Gustave E. von, ve Roger Caillois (ed.), *The Dream and Human Society*, Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Grütter, Irene, "Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit," *Der Islam* 32 (1956), s. 168-94.

Haar, J. ter, "The Spiritual Guide in the Naqshbandi Order," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 311-21.

Haarmann, Ulrich ve Peter Bachmann (ed.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer*, Beyrut ve Wiesbaden: Steiner, 1979.

Haas, Hans, *Das Bild Muhammads im Wandel der Zeiten*, Berlin: Hütter Verlag, 1916.

Habil, Abdurrahman, "Traditional Esoteric Commentaries," S. H. Nasr (ed.) (1987), *Islamic Spirituality*, cilt 1, 24-47.

Ḥallāj, al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-, *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*, Bakli'nin Farsça şerhi ve Louis Massignon'un çevirisiyle, Paris: Geuthner, 1913.

— '*Dīwān*. Essai de reconstitution par Louis Massignon,' *JA* 218 (1931), Ocak-Mart, s. 1-158.

Halm, Heinz, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismaʿiliyya*, Wiesbaden: Steiner, 1978.

Die Schia, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. İngilizce çeviri: *The Shia*, Edinburgh: Edinburg University Press, 1992.

Hamidullah, Muhammad, *Le Prophète de l'Islam*, 2 cilt, Paris:Vrin, 1959.

Hammer, Joseph von, *Der Diwan des ... Hafis*, 2 cilt (Almanca çeviri), Stuttgart: Cotta, 1812-13.

Hartmann, Angelika, "Islamisches Predigtwesen im Mittelalter: Ibn al Ǧauzi und sein 'Buch der Schlußreden' 1186 AD," *Saeculum*, 38, 4 (1987), s. 336-66.

Hartmann, Richard, *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1944; yeni basım Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Hartmann-Schmitz, U., *Die Zohl Sieben im sunnitischen Islam. Studien anhand von Koran und Hadith*, Frankfurt/Bern: Lang, 1989.

Hasrat, Bikrama Jit, *Dara Shikuh: Life and Works*, Santiniketam: Vishvabharati, 1953.

Heiler, Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

— *Das Gebet*, 5. baskı. Münih: Reinhard, 1923; tekrar basım 1968. Kısaltılmış İngilizce çevirisi: Samuel McComb, *Prayer*, New York: Oxford University Press, 1958.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago, IL: Chicago University Press, 1974

Hoenerbach, Wilhelm (ed.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5.4.1966*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.

Horovitz, Joseph, "A List of Published Mohammedan Inscriptions of India," *Epigraphica Indo-Moslemica*, c. 2, Kalküta: Bibliotheca Indica, 1905-10.

— "Baba Ratan, the Saint of Bhatinda," *Journal of the Punjab Historical Society* 2 (1910).

Horten, Max, *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten muslime Volhes im heutigen Islam*, Halle: Niemeyer, 1917.

— *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle: Niemeyer 1917.

Hovanassian, Richard G., ve Speros Vryonis Jr. (ed.), *Islam's Understanding of Itself*, Malibu, CA: Undena, 1938.

Huart, Clément, "Le rationalisme musulman au IVe siècle," *RHR* 50 (1904).

Huitema, Taede, *De Voorspraak (shafāʿa) in den Islam*, Leiden: Brill, 1936.

Hujwīrī ʿAlī ibn ʿUthmān Jullābī al-, *Kash al-maḥjūb*. İngilizce çeviri: Reynold A. Nicholson, Londra: Luzac ve Leiden: Brill, 1911; ve birçok tekrar basımı.

Hunswick, J. O., "Ṣāliḥ al-Fulānī (1752/3-1803), The Career and Teachings of a West African ʿālim in Medina," A. H. Green (ed.) (1984), *The Quest of an Islamic Humanism*, s. 139-54.

Ibn ʿAbbād ar-Rondī, *Letters on the Sufi Path*, çeviri ve giriş yazısı John Renard, New York: Paulist Press, 1986.

Ibn Abī Dunyā, *Dhamm ad-dunya*, ed. Leah Goldberg, Kudüs: Hebrew University, 1990.

Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn*, ed. ve çev. Merlin L. Swartz, Beyrut: Dar el Machreq, 1971.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ*, Kahire: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī and Sons, 1961.

— *Kitāb al-ḥikam*, Fransızcaya çev. ve ed. Paul Nwyia (1972), *Ibn ʿAṭā Allāh et la naissance de la confrérie šadilite*, s. 84-229; İngilizce çeviri: Victor Daner, *The Book of Wisdom*, New York: Paulist Press, 1978; Almanca çeviri: A. Schimmel, *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden*, Freiburg: Herder, 1987.

— *Traité sur le nom Allah*, giriş yazısı ve notlar M. Gloton, Paris, 1981.

Ibn Baṭṭūta, *Riḥla*, 4 cilt, ed. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti, Paris 1853-9. Çev. H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, 2 cilt, Cambridge: Hakluyt Society, 1958, 1962.

Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, ed. D. K. Petróf, St Petersburg/Leiden: Brill, 1914.

Arthur J. Arberry, *The Ring of the Dove*, Londra: John Murray, 1953: tekrar basım, 1981. Almanca

çeviri: Max Weisweiler, *Halsband der Taube*, Leiden: Brill, 1940.

İbn İlyās, *Badā'i' az zuhūr fi waqā'i' ad duhūr*, cilt 3-5, ed. Paul Kahle ve M. Mostafa, İstanbul ve Leipzig: Brockhaus, 1931-5.

İbn Tağrıbirdī, *An nujūm az zāhira fi ta'rikh Miṣr wa'l Qāhira*, ed. William Popper, 8 cilt, Berkeley, CA: University of California Press, 1920-36.

Idris, Hady Roger, "De la notion arabo-musulmane de voie salvatrice," *Orientalia hispanica*, cilt 1, Ledien: Brill, 1974.

İkrām, Sheikh Muhammad (ed.), *Armaghān i Pāk*, Karaçi: İdāre yi maṭbū'āt, 1953.

İqbāl, Muḥammad, *Asrār i khudī*, Lahor: Ashraf, 1938.

— *Rumūz i bēkhudī*, Lahor: Ashraf, 1917.

— *Payām-i mashriq*, Lahor: Ashraf, 1923.

— *Bāng i Darā*, Lahor: Ashraf, 1924.

— *Zabūr i 'ajam*, Lahor: Ashraf, 1927.

— *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor: Ashraf, 1930; yeni basım ed. M. Saeed Sheikh, Lahor: Institute of Islamic Culture, 1986. (Alıntılar orijinal baskıdandır.)

— *Jāwīdnāme*, Lahor: Ashraf, 1932.

— *Musāfir*, Lahor: Ashraf, 1933.

— *Bāl-i Jibrīl*, Lahor: Ashraf, 1936.

— *Zarb i Kalīm*, Lahor: Ashraf, 1937.

— *Armaghān-i Ḥijāz*, Lahor: Ashraf, 1938.

— *Speeches and Statements*, ed. "Shamloo," Lahor: Al Mānar Academy, 1948.

— *Stray Reflections*, ed. Javid Iqbāl, Lahor: Ghulam Ali and sons, 1961.

İtaliaander, Rolf (ed.), *Aus der Palmweinschenke. Pakistanische Erzählungen*, Tübingen: Erdmann, 1972.

'İyāḍ, Qādī, *Kitāb ash shifā fi ri'āyat ḥuqūq al-Muṣṭafā*, İstanbul, H 1312/1895.

İzutsu, Toshihiko (1971a), *God and Man in the Koran*, Tokyo: Keio Institute of Linguistic Studies, Keio University, 1964.

— "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (ed.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, s. 39-72.

— "The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari," Joseph P. Strelka (ed.), *Anagogic Qualities of Literature*, University Park, PA: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 288-307.

İpşiroğlu, M., *Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen*, Viyana/Münih, 1971.

Jackson, Paul, "Perceptions of the *Dargāhs* of Patna," C. W. Troll (ed.) (1989), *Muslim Shrines in India*, s. 98-111.

Jafar Sharif, *Islam in India or the Qanun i Islam*, çev. G. A. Herklots, ed. William Crooke, Oxford:

Oxford University Press, 1921; tekrar basım Londra/Dublin: Curzon Press, 1972.

Jamali, Mohammad Fadhel, *Letters on Islam, Written by a Father in Prison to His Son*, Londra: Oxford University Press, 1965.

Jāmī, ʿAbdurraḥmān, *Nafaḥāt al-uns*, ed. Mahdi Tauḥīdīpūr, Tahran: Saʿdī, 1336 /1957.

— *Dīwān i kāmil*, ed. Hāshim Riżā, Tahran: Payıuz, 1341/1962.

Jazūlī, Muhammad ibn Sulayman, *Dalāʾil al Khayrāt*. Çok sayıda baskısı vardır.

Jeffery Arthur, "The mystic letters of the Koran," *MW* 14 (1924), s. 247-60.

— *ʿIbn al ʿArabi's shajarat al-kawn*, Lahor: Aziz Publishers, 1980.

Jomier, Jacquès, *Le maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque en XIV-XX siècles*, Kahire: *IEAO*, 1953.

Jong, Fred de, "The Iconography of Bektashiism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects, and Pictorial Art," *Manuscripts of the Middle East*, cilt 4, Leiden: Brill, 1989.

Juynboll, G. A. H., *The Authenticity of Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1969.

Kadkani, Muhammad Reza Sharfii, "Anmerkungen zum Flickenrock der Sufis," *Spektrum Iran* 2/4, Bonn, 1989.

Karahan, Abdulkadir, *Türk İslam Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul: Üniversite, 1954.

Keddie, Nikki R. (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972.

Kessler, Christel, "Mecca-oriented Urban Architecture in Mamluk Cairo; The Madrasa Mau-soleum of Sultan Shaʿbān II," A. H. Green (ed.) (1984), *Islamic Humanism*, s. 98-108.

Khāqānī, Afḍaluddīn, *Dīwān*, ed. Ziāuddīn Sajjādī, Tahran: Zawwār, 1338/1959.

Khurshid Ahmad ve Zafar Ishaq Ansari (ed.), *Islamic Perspectives. Studies in honour of Mawlana Sayyid Abuʾl-Aʿlā Mawdudi*, Leicester: The Islamic Foundation, 1979.

King, David A., "The Sacred Direction in Islam. A study of the Interaction of Religion and Science in the Middle Ages," *Interdisciplinary Science Review* 10, 4 (1986), s. 315-28.

Kirfel, Willibald, *Der Rosenkranz*. Walldorf: Verlag für Orientkunde, 1949.

Kisāʾī, *The Tales of the Prophets*. *Qiṣaṣ al-anbiyā*'dan çeviren Wheeler M. Thackston Jr. Boston, MA: Twayne-Hall, 1977.

Kitagawa, Joseph M. (ed.), *The History of Religion. Essays in the Problem of Understanding*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1967.

Klopfer, Helmut, *Das arabische Traumbuch des Ibn Sīrīn*, Münih: Diederichs, 1989.

Knappert, Jan, *Swahili Religious Poetry*, 3 cilt, Leiden: Brill, 1971.

— *Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*, 2 cilt, Leiden: Brill, 1985.

Köbert, Raimond, "Zur Lehre des *tafsīr* über den bösen Blick," *Der Islam* 28 (1948), s. 110-21.

Koch, Ebba, "Jahangir and the Angels: Recently Discovered Wall Paintings under European Influence in the Fort of Lahore," Joachim Deppert (ed.), *India and the West*, Yeni Delhi: Manohar, 1983, s. 173-96.

Kohlberg, Etan, "Manāhij al ʿarifīn. A Treatise on Sufism by Abū ʿAbd al-Raḥmān al Sulamī," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I (1979), s. 19-39.

Kokan, Muḥammad Yusuf, *Arabic and Persian in Carnatic (1700-1950)*, Madras: Hafiza House, 1974.

Konieczny, M. G., "Unbeachtete muslimische Kultstätten in Pakistan," *Baessler-Archiv*, NF, XXIV (1976), s. 197-215.

Kowalski, Tadeusz, "Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch," *WZKM* 31 (1924), s. 193-218.

Krauss, E. S., "Vom Derwisch Recken Gazi-Seidi. Ein Guslarenlied bosnischer Muslime aufgezeichnet, verdeutscht und erläutert," *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 10 (1913), s. 16-50.

Kriss, Rudolf ve Kriss Heinrich, Hubert, *Volksglaube im Islams*, 2 cilt, Wiesbaden: Harrassowitz, 1960, 62.

Künstlinger, David, "Die Namen der 'Gottesschriften' im Quran," *Rocznik orientalistyczny* 31 (1937), s. 72-84.

Labib as Said, *The Recited Koran*, çeviren ve uyarlayan Bernhard Weiß, M. A. Rauf ve Morroe Berger, Princeton, NJ: Darwin Press, 1975.

Lambrick, H. T. *The Terrorist*, Londra: Ernest Benn, 1972.

Lane, Edward William, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 2 cilt, Londra, 1836; tek cilt halinde tekrar basımı, Londra: East-West Publishers, 1978.

Lang, Hubert, *Der Heiligenkult in Marokko. Formen und Funktionen der Wallfahrten*, Passauer Mittelmeerstudien, Sonderreihe, Heft 3. Passau: Passavia Universitätsverlag, 1992.

Laugier de Beaureceuil, S., *Khwādja ʿAbdullāh Anṣārī (396-481 H/1006-1089). Mystique Hanbalite*, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965.

Lazarus-Yafeh, Hava, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden: Brill, 1981.

Lech, Klaus, *Geschichte des islamischen Kultus I, I: Das Ramaḍān-Fasten*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.

Leeuw, Gerardus van der, *In den Himel is eenen dans*, Amsterdam: H. J. Paris, 1930.

— *Phänomenologie der Religion*, 2. baskı, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. İngilizce çeviri: J. E. Turner, eklerle birlikte (Almanca ikinci baskısına yapılan ekler), Hans H. Penner: *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton, NJ: Princeton University, Press, 1986.

— *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh: Bertelsmann, 1957.

Lehmann, Edvard ve Johan Pedersen, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran," *Der Islam* 5 (1914), s. 54-61.

Leszynski, Rudolf, *Muhammadanische Traditionen über das Jüngste Gericht*, Gräfenhainichen,

1909.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Londra: Khanqah-i Nimatul lahi, 1992.

Lifchetz, Raymond (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Lings, Martin, "The Qur'anic Symbolism of Water," *Studies in Comparative Religion* 2 (1968), s. 153-60.

— *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, Londra: Festival of Islam Trust, 1976.

— *Muhammad*, Londra: George Allen and Unwin and Islamic Texts Society, 1983; yeni basım, 1991.

Littmann, Enno, *Aḥmed il Bedawi, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheligen*, Mainz: Akademie der Wissenschaften, 1950.

— *Islamisch-arabische Heiligenlieder*, Wiesbaden: Steiner, 1951.

Lohmeyer, E., "Vom göttlichen Wohlgeruch," *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, philologisch-historische Klasse 1919, 9.

Long, David Edwin, *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Mecca Pilgrimage*, Albany: SUNY Press, 1979.

Löwinger, S., ve J. de Somogyi (ed.), *Ignace Goldziher Memorial*, Budapeşte, 1947.

McCallum, Lyman, *The* Mevlidi Sherif *by Suleyman Chelebi*, Londra: John Murray, 1943.

McCarthy, Richard, *Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of al-Ghazālī's* al Munqidh min aḍ-Dalāl *and Other Relevant Works of al Ghazālī*, Boston, MA: Twayne Hall, 1980.

McDonough, Sheila, *The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists*, Chambersburg: The American Academy of Religion, 1980.

Maclean, Derrick N., *Religion and Society in Arab Sind*, Leiden: Brill, 1989.

Mahdihasan, S., "The Garb of the Sufi and its Significance," *IQBAL*, Ocak, 1960.

Mahmood, Tahir, "The *dargāh* of Sayyid Sālār Mas'ūd Ghāzī in Bahraich: Legend, Tradition, and Reality," C. W. Troll (ed.)(1989), *Muslim Shrines in India*, s. 23-43.

Makdisi, George (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Maneri, Sharafuddin, *The Hundred Letters*, çev. Paul Jackson, New York: Paulist Press, 1980.

Manto, S. H., "Kālī Shalwār," Rolf Italiaander (ed.) (1972), *Aus der Palmweinschenke*.

Maqqarī, Aḥmad ibn Muḥammad al-Maghribī al-, *Fatḥ al muta'āl fī madḥ an ni'āl*, Haydarabad/Dekken: Dairatul Maarif, H 1334/1916.

Mardin, Ömer Fevzi, *Varidat-i Süleyman Şerhi*, İstanbul, 1951.

Martin, Richard C. (ed.), *Islam in Local Contexts* (*Asian Studies* 17'ye katkılar), Leiden: Brill, 1982.

Massignon, Louis, *La passion d'al Hosayn ibn Mansour, martyr mystique de l'Islam*, 2 cilt, Paris:

Geuthner, 1922; genişletilmiş basım, 4 cilt, Paris: Gallimard, 1975. Ingilizce çeviri: Herbert Mason, *The Passion of al Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 cilt, Princeton, NJ: Bollingen Series, 1982.

"Die Auferstehung in der mohammedanischen Welt," *Eranos Jahrbuch* 6 (1939).

— "L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique," *Eranos Jahrbuch* 15 (1947), s. 287-314.

— "Le temps dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch* 21 (1952).

— *La Cité des Morts au* Caire: Qarāfa. Darb al-aḥmar,' *BIFAO* 57 (1958), s. 25 vd.

— "L'oratoire de Marie à l'Aqça, vu sous le voile de deuil de Fatima," *Les Mardis de Dār al-Salām*, Paris: J. Vrin, 1964, s. 5-37.

Massignon, Louis ve Huart, Clement, "Les entretiens de Lahore," *JA* 208 (1926), s. 285-334.

Masʿūd ibn Saʿd-i Salmān, *Dīwān*, ed. Rashid Yashmi, Tahran: Payruz, 1339/1960.

Meier, Fritz, *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel: Benno Schwabe, 1943.

"Das Mysterium der Kaaba: Symbol und Wirklichkeit in der islamischen Mystik," *Eranos Jahrbuch* 11 (1944), s. 187-214.

— "Der Derwischtanz," *Asiatische Studien* 8 (1954), s. 107-36.

— *Die* fawā'iḥ al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl *des Nāǧm ad-dīn al Kubrā*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1956.

— "Ein Knigge für sufis," *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, Roma, 1957, 457-524.

— "Qušairis Tartīb as-sulūk," *Oriens* 16 (1963), s. 1-39.

— "Ein profetenwort gegen die totenbeweinung," *Der Islam* 50 (1973), s. 207-29.

— *Abū Saʿīd i Abū'l Ḫair. Leben und Legende*, Leiden: Brill, 1976.

— "Niẓāmī und die Mythologie des Hahnes," *Colloquia sul poeta persiano Niẓāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno*, Roma: Accademia dei Lincei, 1977, s. 55-115.

— "Die Segenssprechung uber Mohammed im Bittgebet und in der Bitte," *ZDMG* 136, 2 (1986), 364-401.

— *Bahā-i Walad*, Leiden: Brill, 1990a.

— (1990b), "Zum Vorrang des Glaubens und des 'guten Denkens' vor dem Wahrheitseifer bei den Muslimen," *Oriens* 32 (1990), s. 1-40.

"Über die umstrittene Pflich des Muslims, bei nicht-muslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern," *Der Islam* 68, 1 (1991), s. 65-86.

Mélikoff, Irène, "Nombres symboliques dans la littérature epico-religieuse des Turcs d'Anatolie," *JA* 250 (1962), s. 435-45.

— "Le drame de Kerbela dans la littérature epique turque," *REI* 34 (1966), s. 133-48.

— "La fleur de la souffrance. Recherches sur le sens symbolique de *lāla* dans la poésie mysti que turco-iranienne," *JA* 255 (1967), s. 341-60.

Memon, Muhammad Umar, *Ibn Taimiyya and Popular Religion*, Lahey/Paris: Mouton, 1976.

Mensching, Gustav, *Das heilige Schweigen*, Gießen: Töpelmann, 1926.

— *Das heilige Wort*, Bonn: Röhrscheidt, 1937.

Meyer, Jonas, *Die Hölle im Islam*, tez, University of Basle, 1901-2.

Mez, Adam, *Die Renaissance des Islam*, ed. H. Reckendorf, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1992.

Michaud, Roland ve Sabrina, *Dervishes du Hind et du Sind*, Paris: Phébus, 1991.

Mills, Margaret A., *Rhetoric and Politics in Afghan Traditional Story-telling*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1991.

Misra, Satish C., *Muslim Communities in Gujarat*, New York: Asia Publishing House, 1963.

Mittwoch, Eugen, "Muhammads Geburts- und Todestag," *Islamica* 2 (1926), s. 397-401.

Mohaghghegh, Mehdi ve Landolt, Hermann (ed.). *Collected Papers on Islamic Philosophy and Myticism*, Tahran: University, 1971.

Moini, Syed Liaqat Hussain, "Rituals and Customary Practices at the Dargāh of Ajmer," C. W. Troll (ed.) (1979), *Muslim Shrines*, s. 50-75.

Mokri, Muhammad, *La lumière et le feu dans l'Iran ancien ... et leur démythification en Islam*, Louvain: Studia Iranica, 1982.

Molé, Marijan, "La Dance exstatique en Islam;" "Les Danses sacrées" *Sources Orientales* 6 içinde, Paris: Editions du Seuil, 1963, s. 145-280.

Morgan, Kenneth W. (ed.), *Islam, the Straight Path. Islam Interpreted by Muslims*, New York: The Ronald Press Co., 1958.

Morris, H. S., "The Divine Kingship of the Aga Khan: a Study in Theocracy in East Africa," *SWJA* 14 (1958), s. 545-73.

Moustafa, Ahmad, *The Attributes of Divine Perfection* (Kaligrafiler), Jeddah: Xenel Industries, 1989.

Muḥāsibī Al-Ḥārith Ibn Asad al-, *Kitāb at tawahhum: Une vision humaine des fins dernières*, çeviren ve yayıma hazırlayan A. Roman, Paris, 1978.

Muḥsin Kākōrawī, *Kulliyāt-i naʿt*, ed. Maulvi Muhammad Nur ul-Hasan, Lucknow: an-Naẓīr Press, H 1324/1904.

Mujeeb, Mohammed, *Islamic Influences on Indian Society*, Meerut: Meenakshi Prakash, 1972.

Murata, Sachiko, *Temporary Marriage in Islamic Lands*, Londra: The Muhammadi Trust, 1978.

— (1992a), "Mysteries of Marriage – Notes on a Sufi Text," L. Lewisohn (ed.) (1992), *Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 343-51.

— *The Tao of Islam*, Albany: SUNY Press, 1992b.

Naff, Thomas, "The Linkage of History and Reform in Islam," A. H. Green (ed.) (1984), *In Quest of an Islamic Humanism*, s. 123-8.

Nagel, Tilman, "Vom Qur'an zur Schrift. Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht," *Der Islam* 60 (1983), s. 143-65.

Der Kuran. Einführung, Texte, Erläuterungen, 2. basım, Münih: Beck, 1991.

Nehcü'l-Belāğa, Muḥammad ʿAbduh'un şerhiyle, ed. ʿAbdulʿaziz Sayyid al-ahl, Beyrut: Dār al Andalus, 1963.

Nanda, Bikram ve Mohammad Talib, "Soul of the Soulless: an Analysis of Pīr-Murid Relationships in Sufi Discourse," C. W. Troll (ed.) (1989), *Muslim Shrines in India*, s. 125-44.

Nanji, Azim, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistani Subcontinent*, Delmar, NY: Caravan Books, 1978.

— "Ismaʿilism," S. H. Nasr (ed.) (1987), *Islamic Spirituality* c. 1, s. 179-98.

Nāsir-i Khusraw, *Dīvān-i ashʿār ... Based on the MS Edited by Ḥajjī Sayyid Naṣr Allāh Taqawī, Along with Rawshanāʾīnāma, Saʿādatnāma, Risāla*, Tahran 1929; tekrar basım, Chāpkhāna-i Gīlān 1339/1960. *Make a Shield from Wisdom*'dan seçilmiş bölümler.

— *Make a Shield from Wisdom*, İngilizce nazım çevirisi A. Schimmel, Londra: Kegan Paul, 1993.

Nasr, Seyyid Hosein, *Ideals and Realities of Islam*, Londra: Allen and Unwin, 1960

An introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

— (ed.), *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, Tahran: Imperial Academy of Philosophy, 1977.

— "Decadence, Deviation, and Renaissance in the Context of Contemporary Islam," Khurshid Ahmad ve Z. I. Ansari (ed.) (1979), *Islamic Perspectives*, s. 35-42.

— (ed.) *Islamic Spirituality*, 2 cilt, New York: Crossroads, 1987, 1990.

— "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word," *Journal of Islamic Studies* 3, 1 (1992), s. 1-14.

Neuwirth, Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin: de Gruyter, 1981.

— "Koran," P. Gätje (ed.) (1987), *Grundriş der arabischen Philologie*, cilt 2, s. 96-134.

— "Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der Frühmekkanischen Zeit," U. Tworuschka (ed.) (1991), *Gottes ist der Orient*, s. 3-30.

Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921, tekrar basım, 1967.

Niffarī, ʿAbduʾl-Jabbār an-, *Mawāqif wa Mukhāṭabāt*, ed. ve çev. A. J. Arberry, Londra: Luzac, 1935.

Niẓāmī, Ilyās, *Kulliyāt-i Khamsa*, 3. basım, Tahran: Amīr Kabīr, 1351/1972.

Niẓāmī, Khalīq Aḥmad, *Malfūẓat kī tārīkhī ahammiyat*, ed. Malik Ram, *Arshi Presentation Volume*, Delhi, 1961.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*, cilt 1, Göttingen: Dietrich, 1860. Cilt 1 ve 2. 2. basım, ed. F. Schwally, Leipzig: Dietrich, c. 3: *Geschichte des Qorantextes*, G. Bergsträßer ve O.

Pretzl, Leipzig: Dietrich, 1938.

Norris, H. R., "The Ḥurūfi Legacy of Faḍlullāh of Astrabad," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 87-98.

Nurbakhsh, Javad, *Sufi Symbolism*, Londra: Khaniqah-i Nimatullahi, 1988.

— *Dogs. From a Sufi Point of View*, Londra/New York: Khaniqah-i Nimatullahi, 1989.

Nwyia, Paul, *Exegèse coranique et langage mystique*, Beyrut: Dar el-Machreq, 1970.

— *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite*, Beyrut; Dar el-Machreq, 1972.

Nyberg, Hendrik Samuel, *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabi*, Leiden: Brill, 1919.

O'Brien, D. B. Cruise, *The Mourides of Senegal*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Oesterley, W. O. E., *The Sacred Dance*, Cambridge, 1923.

Öney, Gönül, "Das Lebensbaum-Motiv in der seldschukischen Kunst in Anatolien," *Belleten* 32, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1968.

Ormsby, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al Ghazali's 'Best of all Possible Worlds,'* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

O'Shaughnessy, Thomas, "The Koranic Concept of the World of God," *Studia Biblica et Orientalia*, Roma, 1948.

— *Muhammad's Thoughts on Death*, Leiden: Brill, 1969.

— *Eschatological Themes in the Qur'an*, Manila: Ateneo University, 1986.

Otto, Rudolf, *Das Heilige*, Münih: C. H. Beck, 1917; 28. basım, Münih: Biederstein 1947; 35. basım, 1973. İngilizce çeviri: John W. Harvey, *The Idea of the Holy*, Londra: Oxford University Press, 1924.

— *Das Gefühl des Überweltlichen*, Münih: C. H. Beck, 1932.

Özelsel, Michaela M., *Vierzig Tage. Erfahrungen aus einer Sufi Klausur*, Münih: Diederichs, 1993.

Padwick, Constance E., *Muslim Devotions*, Londra: SPCK, 1960.

Paret, Rudi, "Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (*burda*) an Kaʿb ibn Zuhair," *Der Islam* 17 (1928), s. 7-14.

— *Die legendare Maghazi Literatur*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.

— *Symbolik des Islam*, Stuttgart: Kohlhammer, 1958.

Parsram, Jethmal, *Sind and its Sufis*, Madras, 1924.

Paul, Jürgen, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15 Jahrhundert*, Berlin: Klaus Schwarz, 1991.

Pedersen, Johannes, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strasbourg: Karl Trubner, 1914.

"The Islamic Preacher: *wāʿiẓ, mudhakkir, qāṣṣ*," S. Löwinger ve J. Somogyi (ed.), *Ignace Goldziher Memorial*, cilt 1, Budapeşte 1947, s. 226-51.

Petruccioli, Attilio, *Dār al Islam. Architetture del territoria nei paesi islamici*, Roma: Carucci, 1985.

Poonawala, Ismail K., *Bibliography of Ismaili Literature*, Malibu, CA: Undena, 1977.

Popovic, Alexandre ve G. Veinstein (ed.), *Les orders mystiques dans l'Islam. Cheminement et situa tion actuelle*, Paris, 1986.

Qāḍī Qādan Jō kalām, ed. Hiran Thakur, Delhi: Puja Publications, 1978.

Qushayrī, 'Abū'l Karīm, *Ar-rasāla al-qushayriyya fi't taṣawwuf*, Kahire: Dār al-kūtub al-'arabiyya al kūbrā, H 1330/1912.

— *Sharḥ asmā' Allāh al ḥusnā*, ed. 'Abdas Salām al-Ḥulwānī, Kahire, 1969.

Rahbar, Daud, *God of Justice*, Leiden: Brill, 1960.

— "Ghālib and a Debatable Point of Theology," *MW* 56 (1966), s. 14-17.

Rahim, Habibeh, *Perfection Embodied. The Image of 'Ali ibn Abī Ṭalib in Non Shia Persian Poetry*, doktora tezi, Harvard, Cambridge, MA, 1988.

Rāzī, Najmuddīn Dāyā, *Mirṣād al-'ibād min al-mabda' ilā' l-ma'ād*, Tahran, H 1312/1893. Çev. Hamid Algar, *The Path of God's Bondsmen from the Beginning to the Return*, Delmar: Caravan Books, 1982.

Reinert, Benedikt, *Die Lehre vom tawakkul in derklassischen Sufik*, Berlin: de Gruyter, 1968.

Renard, John, *In the Footsteps of Muhammad: An Interpretation of Islam*, New York: Paulist Press, 1992.

— *Islam and the Heroic Image. Themes in Literature and the Visual Arts*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1993.

Ringgren, Helmer, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala: Almquist, ve Wiesbaden: Harrassowitz, 1953.

— *Studies in Arabic Fatalism*, Uppsala: Almquist, ve Wiesbaden: Harrassowitz, 1955.

Rippin, Andrew (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Ritter, Hellmut, "Muslim Mystics' Strife with God," *Oriens* 5 (1952), s. 1-15.

— *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden: Brill, 1955; 2. basım, 1978.

Rizvi, Sayyid Athar Abbas, A *Socio-intellectual History of the Isna Ashari Shiis in India*, 2 cilt, Yeni Delhi: Manoharlal, 1985.

Robson, James, "Blessings on the Prophet," *MW* 26 (1936), s. 365-71.

Roscher, Wilhelm Heinrich, "Omphalos," *Abhandlungen der phil.–hist. Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* 29, 9. Leipzig: Akademie der Wissenschaften, 1913, s. 1-140.

— "Neue Omphalos-Studien," *a.g.e.*, 31, 1. Leipzig: Akademie der Wissenschaften, 1915.

Rosenthal, Franz, "Nineteen," *Studia Biblica et Orientalia*, cilt 3, Roma, 1959, s. 304-18.

— *Four Essays on Art and Literature in Islam*, Leiden: Brill 1971.

Royster, James E. W., "The Study of Muhammad. A Survey of Approaches from the Perspective

of the History and Phenomenology of Religion," *MW* 62 (1972), s. 49-71.

Roy, Asim, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Rückert, Friedrich, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, ed. Wilhelm Pertsch, Gotha, 1874; tekrar basım, Osnabrück: Zeller, ve Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.

Rūmī, Maulāna Jalāluddīn, *Mathnawī-i maʿnawī*, 8 cilt, ed. Reynold A. Nicholson, Leiden: Brill ve Londra: Luzac, 1925-40.

— *Fihi Ma Fihi*, ed. Badīʿuzzamān Furūzānfar, Tahran: University, 1952. İngilizce çeviri: A J. Arberry, *Discourses of Rumi*, Londra: John Murray, 1961. Almanca çeviri: A. Schimmel, *Von allem und vom Einen*, Köln: Diederichs, 1988.

— *Dīwān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shams*, 10 cilt, ed. Furūzānfar, Tahran: University, 1957/72.

Rypka, Jan, "Der böse Blick bei Niẓāmī," *Ural-altaiische Jahrbücher* 36 (1964), s. 397-401.

Saʿdi, Muṣlihuddīn, *Kulliyāt*, 4 cilt, ed. Muḥammad ʿAlī Furūghī, Tahran: Eqbal, 1342/1963.

Ṣafadī, Ṣalāhuddīn Ḫalīl ibn Aibek as-, *Al-wāfī biʾl-wafayāt*, bölüm 12, ed. Ramaḍān ʿAbdul Tawwāb, Beyrut ve Wiesbaden: Steiner, 1979.

St Elie, Anastase Marie de, "Le culte rendu parles musulmans aux sandales de Mahomet," *Anthropos* 5 (1910), s. 363-6.

Sanāʾī, Abu'l-Majd Majdūd, *Hadīqat al-haqīqat*, ed. Mudarris Riz avī, Tahran: University, 1348/1969.

Santillana, Georg, *Istituzioni di diritto musulmano malichite*, 2 cilt, Roma, 1926, 1938.

Sarrāj, Abū Naṣr as-, *Kitāb al-lumaʿ fiʾt-taṣawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson, Londra: Luzac ve Leiden: Brill, 1914; ve tekrar basımlar.

Schaeder, Hans Heinrich, "Die Islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung," *ZDMG* 79 (1925), s. 192-268.

— "Die persische vorlage für Goethes 'Seliger Sehnsucht,'" *Festschrift für Eduard Spranger*, Leipzig: Hinrichs, 1942.

Schimmel, Annemarie, "The Idea of Prayer in the Thought of Iqbāl," *MW* 48 (1958), s. 205-22.

— "Das Gelübde im türkischen Volksglauben," (Hikmet Tanyu'nun *Ankara ve Çevresindeki Adak Yerleri* isimli tezine dayandırılmıştır), *WI* (yeni dizi), 6 (1959), s. 71-90.

— *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden: Brill, 1963a; tekrar basım Lahor: Iqbal Academy, 1989.

— (1963b), "Translations and Commentaries of the Qurān in the Sindhi Language," *Oriens* 16, 1963, 224-43,

— "Der Regen als Symbol in der Religiongeschichte," *Religion und Religionen, Festschrift Gustav Mensching*, Bonn: Röhrscheidt, 1966, s. 179-89.

— "Maulānā Rumī's Story on Prayer," Jiří Bečka (ed.), *Yādnāme-i Jan Rypka*, Prag: Akademi , 1967.

— "Sufismus und Heiligenverehrung im Spätmittelalterlichen Ägypten," E. Graef (ed.) (1968), *Festschrift für Werner Caskel*, s. 274-89.

— "Shah 'Ināyat of Jhok," *Liber Amicorum, Festschrift für C.J. Bleeker*, Leiden: Brill, 1969, s. 151-170.

— "Mīr Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort," Wilhelm Eilers (ed.), *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, , Stuttgart: Hochwacht Verlag, 1971.

— "Nur ein störrisches Pferd ...," *Ex Orbe Religionum Festschrift für Geo Widengren*, Leiden: Brill, 1972, s. 98-107.

— "Turk and Hindu, a Poetical Image and its Application to Historical Fact," S. Vryonis (ed.) (1974), *Islam and Cultural Change*, s. 107-26.

— *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975a. Almanca çeviri: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln: Diederichs, 1985 [*İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı, 2001].

— *Zeitgenössische arabische Lyrik* (Almanca çeviriler), Tübingen: Erdmann, 1975b.

— *Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers in Eighteenth Century Muslim India*, Leiden: Brill, 1976a.

— (1976b), "Dard and the Problem of Prayer," *Pain and Grace* (1976a), s. 126-47.

— "The Celestial Garden in Islam," Elizabeth MacDougall ve Richard Ettinghausen (ed.), *The Islamic Garden*, Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1976c, s. 13-39.

— *A Dance of Sparks*, Delhi: Ghalib Academy, 1978a.

— *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam*, Freiburg: Herder, 1978b, *Dein Wille geschehe* ismiyle genişletilmiş basım, Bonndorf: Turban Verlag, 1992.

— *The Triumphal Sun. A Study of the Life and Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, Londra/Lahey: East West Publications, 1978c; tekrar basımı Albany: SUNY Press, 1993.

— (1979a), "Eros Heavenly and not so Heavenly in Sufism," Affaf Lutfi as-Sayyid Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, CA: Undena, 1979, s. 119-41.

— (1979b), "Ghālib's *qaṣīda* in Honour of the Prophet," P. Cachia ve A. Welch (ed.) (1979), *Islam – Past Influence and Present Challenge*, s. 188-210.

— *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: Brill, 1980a.

— *Märchen aus Pakistan*, Köln: Diederichs, 1980b.

— *As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, New York: Columbia University Press, 1982a.

— *Islam in India and Pakistan* (Iconography of Religion), Leiden: Brill, 1982b.

— *Makli Hill*, Karaçi: Institute of West ve Central Asian Studies, 1983a.

— (1983b), "The Sufis and the *shahāda*," Richard G. Hovanassian ve Speros Vryonis (ed.) (1983), *Islam's Understanding of Itself*, s. 103-25.

— *Calligraphy and Islamic Culture*, New York: New York University Press, 1984a; tekrar basım,

1989.

— (1984b), "Das Ḥallāğ-Motiv in der modernen islamischen Dichtung," *WI* (yeni dizi) 23-24 (1984), s. 165-81.

— *Die orientalische Katze*, Köln: Diederichs, 1985; genişletilmiş basım, Münih: Diederichs, 1989.

— *Liebe zu dem Einen. Texte aus der indo-muslimischen Mystik*, Zürih: Einsiedeln, ve Köln: Benziger, 1986.

— *And Muhammad is His Messenger*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988.

— *Islamic Names*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

— *I am Wind, You are Fire*, Boston, MA: Shambhala, 1992a.

— *A Two colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992b.

(1992c), "Yusof in Mawlânâ Rûmî's Poetry," L. Lewisohn (ed.) (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, s. 45-60.

— *The Mystery of Numbers*, New York: Oxford University Press, 1993 [*Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999].

Schimmel, Annemarie ve A. Falaturi (ed.), *We Believe in One God. The Experience of God in Christianity and Islam*, Londra: Burns and Oates, 1980.

Schimmel, Annemarie ve Stuart Cary Welch, *Apocket Book for Akbar: Anwarî's* Dîvân, New York: The Metropolitan Museum, 1983.

Schoeler, Gregor, *Arabische Naturdichtung: Die* Zahriyyât, Rabîʿiyyât *und* Rauḍiyyât *von den Anfängen biṣ aṣ Ṣanaubarī*, Beyrut ve Wiesbaden: Steiner, 1974.

— *Arabische Handschriften, Teil II* (Kataloge der orientalischen Handschriften in Deutschland), Wiesbaden: Steiner, 1990.

"Schreiben und Veröffentlichen. Zur Verwendung und Funktion der Schrift in den eresten islamischen Jahrhunderten," *Der Islam* 69, I (1992), s. 1-43.

Scholz, Heinrich, *Die Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, Berlin, 1920.

— *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921.

Schubart, Walther, *Religion und Eros*, Münih: Beck, 1941.

Schuon, Frithjof, "The Spiritual Significance of the Subtance of the Prophet," S. H. Nasr (ed.) (1987), *Islamic Spirituality*, cilt 1, s. 48-63.

— *In the Face of the Absolute*, Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1989.

Schwerin, Kerrin Grâfin, "Heiligenverehrung im indischen Islam," *ZDMG* 126 (1976).

Scott, Jamie ve Paul Simpson-Housley (ed.), *Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the Geographies of Judaism, Christianity, and Islam*, New York/Westport, CT/Londra: Greenwood Press, 1991.

Séguy, Marie-Rose, *The Miraculous Journey of Mahomet*, New York: Braziller, 1972.

Seligmann, Siegfried, *Der böse Blick*, Berlin, 1910.

"Das Siebenschläfer-Amulett," *Der Islam* 5 (1914), s. 370-88.

Sellheim, Rudolf, "Die Madonna mit der *šahāda*," E. Graef (ed.) (1968), *Festschrift für Werner Caskel*, s. 308-15.

Shackle, Christopher, "The Pilgrimage and the Extension of Sacred Geography in the Poetry of Khwāja Ghulām Farīd," Athar Singh (ed.), *Socio Cultural Impact of Islam in India*, Chandigarh: Pencap Üniversitesi Yayın Bürosu, 1978, s. 159-70.

Shariati, Ali, *Fatima ist Fatima*, Bonn: Iran sefareti yayını, 1981.

Sharpe, Eric J., *Nathan Söderblom and the Study of Religion*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1990.

Sheikh-Dilthey, Hiltrud, "Der böse Blick," *Der Islam* 67 (1990), s. 140-9.

Shinar, Pesah,"Traditional and Reformist *maulid* Celebrations in the Maghrib," M. Rosen-Ayalon (ed.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Kudüs: İbrani Üniversitesi, 1977, s. 371-413.

Shīrwānī al-Yamani, Aḥmad ibn Muḥammad ash-, *Al-manāqib al ḥaydariyya*, Lucknow, 1821.

Shulman, David, "Muslim Popular Literature in Tamil: The *tamincari malai*," Y. Friedmann (ed.), *Islam in South Asia*, Kudüs: Magnus Press, 1982, cilt 2.

Shushtarī, Sayyid Nūrullāh, *Majālis al-mu'minīn*, 2 cilt, Tahran: Kitab-furūshi-yi Islamiyye, 1354/1975.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah, "Tawḥīd, the Concept and the Prospects," Khurshid Ahmad ve Z. I. Ansari (ed.) (1979), *Islamic Perspectives*, s. 17-33.

Siddiqui, Iqtidar Husain (1989a), "The Early Chishti Dargāhs," C. W. Troll (ed.) (1989), *Muslim Shrines in India*, s. 1-23.

— (1989b), "A Note on the *Dargāh* of Sālār Masʿūd in Bahraich in the Light of Standard Historical Sources," C. W. Roll (ed.) (1989), *Muslim Shrines in India*, s. 44-7.

Ṣiddīqui, Sājid ve Walī ʿAṣī, *Armaghān-i naʿt*, Lucknow: Maktaba-i din wa adab, 1962.

"The Significance of Moslem Prayer," *MW* 14 (1924), s. 49-53.

Simsar, Muhammad S., *The Cleveland Museum of Art's Ṭūṭiname: Tales of a Parrot*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1978.

Sirhindi, Aḥmad, *Selcted Letters*, girişle birlikte çev. ve ed. Dr. Fazlur Rahman, Karaçi: İkbāl Akademisi, 1968.

Smith, Jane ve Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany: SUNY Press, 1981.

Smith, Margaret, *Rabiʿa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928; tekrar basım, 1986.

Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, Londra: Victor Gollancz, 1946, 2. basım, Lahor, 1947.

— *Islam in Modern History*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1957.

— "Some Similarities and Differences between Christianity and Islam. An Essay in Comparative Religion," James Kritzek ve Bayley R. Winder (ed.), *The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti*, Londra/New York, 1960.

Snouck Hurgronje, Christiaan, *Het Mekkaansche Feest*, Ledien: Brill, 1888.

— *Verspreide Geschriften*, 6 cilt, Leipzig: K. Schroeder, 1923-37.

— "De laatste vermaning van Mohammad aan zijne gemeende," *Verspreide Geschriften* (1923), cilt 1, s. 124 vd.

Söderblom, Nathan, *Ur religionens historia*, Stockholm: P. A. Norstadt, 1915.

The Living God, Gifford Konferansları, Londra: Oxford University Press, 1933.

Sprenger, *Aloys, Das Leben und die Lehre des Muhammad*, 2. basım, Berlin, 1869.

Stieglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn: Schöningh, 1962; 2. basım, 1983.

Subtelny, Maria, "The Cult of ʿAbdullāh Anṣārī Under the Timurids," Alma Giese ve J. C. Bürgel (ed.), *"God is Beautiful and He Loves Beaty." Festschrift for Annemarie Schimmel*, Bern: Lang, 1993.

Suhrawardī, Abū Ḥafṣ ʿUmar as-, *ʿAwārif al-maʿārif*. Almanca çeviri: Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des ...* Wiesbaden: Steiner, 1978.

Suhrawardī, Shihābuddīn, *Awāz-i parr-i Jibrīl*, "Le bruissement de l'aile de Gabriel," ed. ve çev. Henry Corbin ve Paul Kraus, *JA*, Temmuz 1935.

— *shaykh al ishrāq, Opera metaphysica et mystica*, 3 cilt, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris: Maisonneuve, 1945, 1952; *Oeuvres en Persan*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris: Maisonneuve, 1970.

Sulṭān Bahoo, *Abyāt*, ed. ve çev. Maqbul Elahi, Lahor: Ashraf, 1967.

Sulṭān, Walad, *Valadnāma*, ed. Jalāl Humāʾī, Tahran 1315/1936.

Swartz, Merlin, L., "A Seventh-century AH Sunni Creed: The *ʿAqīqa Wāsiṭiyya*," *Humaniora Islamica*, cilt 1, Lahey: Mouton, 1973, s. 91-131.

Ṭabāṭabāʾī, Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Shiite Islam*, çev. ve ed. S. H. Nasr, Londra: George Allen and Unwin, 1975.

Tabrīzī, *Mishkāt al-maṣābīḥ*, 4 cilt, çev. James Robson, Lahor: Ashraf, 1964-6.

Taeschner, Franz, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der futuwwa*, Zürih/Stuttgart: Artemis, 1979.

Tanyu, Hikmet, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1979.

Thackston, Wheeler M., *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardī*, Londra: Octagon, 1982.

Tholuck, Friedrich August Deofidus, *Sufismus sive theosophia persarum pantheistica*, Berlin: Ferdinand Dümmler, 1821.

Thorning, Hermann, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von* Basṭ madad at-taufīq, Berlin, 1913.

Tirmidhī, al-Ḥakīm at-, *Bayān al farq bayna' ṣ-ṣadr wa'l qalb wa'l fu'ād wa'l-lubb*, ed. Nicholas Heer, Kahire, 1958.

Topper, Uwe, *Sufis und Heilige im Maghreb*, Münih: Diederichs, 1991.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1971; tekrar basımlar.

Troll, Christian W., *Sir Sayyid Ahmad Khan, a Re-interpretation of Islamic Theology*, Yeni Delhi: Vikas, 1978.

— (ed.), *Muslim Shrines in India*, Delhi: Oxford University Press, 1989.

Tworuschka, Udo (ed.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*, Festschrift für Abdoljavad Falaturi, Köln/Viyana: Böhlau, 1991.

Underhill, Evelyn, *Misticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Londra, 1911; tekrar basım, New York: E. P. Dutton, 1961.

Vajda, George, "Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim Rāzī," *Arabica* 8 (1961), s. 11-30.

Vatikiotis, P. J., "Al-Ḥākim bi-Amrillah, the God-king idea realized," *IC* 29 (1966), s. 1-8.

Vaudeville, Charlotte, *Bārahmāsa, les chansons des douze mois dans les litteratures indo aryennes*, Pondicherry: Institut d'Indologie, 1965.

Venzlaff, Helga, *Der islamische Rosenkranz*, Wiesbaden: Steiner, 1975.

Vryonis, Speros (ed.), *Islam and Cultural Change*, Wiesbaden: Steiner, 1974.

Waardenburg, J. Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, c. 1, *Introduction and Anthology*, Lahey/Paris: Mouton, 1973

— "Official and popular religion in Islam," *Social Compass* 25 (1978), 3-4, s. 315-41.

— "Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht," *ZDMG*, ek C, Ausgewählte Vorträge des XXI. Deutschen Orientalistentages 1980.

— "Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung," *Marburger Universitätsreden* 18, Marburg, 1992.

Wagtendonk, H., *Fasting in the Koran*, Leiden: Brill, 1968.

Walther, Wiebke, *Die Frau im Islam*, Stuttgart: Kohlhammer, 1980; ve tekrar basımlar.

Watt, William, Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra: Oxford University Press, 1948.

— *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

— (ed.), *Der Islam*, 3 cilt; c. 1: Alford Welch ile; c. 2: Michael Marmura ile; c. 3: ed. A. Schimmel ve diğerleri, Stuttgart: Kohlhammer, 1980, 1985, 1990.

Waugh, Earle H., *The Munshidīn of Egypt*, Columbia, SC: University of South Carolina Press,

1988.

Waugh, Earle H., Baha Abu-Laban ve Regula B. Quraishi (ed.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton: University of Alberta Press, 1983.

Weiß, Bernhard, "Language and Law. The Linguistic Premises of Islamic Legal Thought," A. H. Green (ed.) (1984), *In Quest of an Islamic Humanism*, s. 16-21.

Welch, Stuart Cary, *Imperial Mughal Painting*, NewYork: The Asia Society, 1979a.

— *Wonders of the Age. Masterpieces of Safavid Painting, 1501-1576*, Cambridge, MA: Fogg Art Museum, 1979b.

Wellhausen, Julius, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897; tekrar basım, Berlin 1961.

Wensinck, Arend Jan, *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambirdge University Perss, 1932.

— *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: Brill, 1936 71.

— "What the Shiahs Teach Their Children," *MW* 6 (1916), s. 379-98.

Widengren, Geo, *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*, Uppsala: A. B. Lundqvist ve Leipzig: Harrassowitz, 1950.

Religionens värld. Religionsfenomenlogiska studier och översikter, 2. basım, Stockholm 1953.

Wielandt, Rotraut, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden: Steiner, 1971.

Williams, John Alden, "The Khānqāh of Siryāqūṣ: a Mamluk Royal Religious Foundation," A. H. Green (ed.) (1984), *In Quest of an Islamic Humanism*, s. 109-19.

Wolff, M., *Mohammadanische Eschatologie, nach den aḥwālu'l-qiyāma, arabisch und deutsch*, Leipzig, 1872.

Yeni Yunus Emre [İsmail Emre] *ve Doğuşları*, İstanbul 1951. *Doğuşlar 2*, Adana 1965.

Young, William C., "The Ka'ba, Gender and the Rites of Pilgrimage," *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), s. 285-300.

Yûnus Emre Divanı, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: Ahmet Halid Kitabevi, 1943.

Zayn al-ʿAbidin ʿAlī ibn al-Ḥusayn, *Al-ṣaḥifat al-kāmilat as-saǧǧādiyya*, The Psalms of Islam, giriş ve çev. William C. Chittick, Londra: Muhammadi Trust, 1988.

Zimmer, Heinrich, *Maya*, Zürih: Rascher, 1957.

Zirker, Hans, "Er wird nicht befragt ... (Sūra 21:24). Theodizee und Theodizeeabwehr im Koran und Umgebung," U. Tworuschka (ed.) (1991), *Gottes ist der Orient*, s. 401-24.

Zwemer, Samuel M., "The Illiterate Prophet," *MW* 11 (1921), s. 344-63.

— "Hairs of the Prophet," S. Löwinger ve J. de Somogyi (ed.), *Ignace Goldziher Memorial*, c. 1, Budapeşte, 1947, s. 48-54.

Dizin